

Suplemento Mensual Número **253** mayo **2018**





Izquierda: Muchacha en la bruma, Tuxpan de Bolaños, Jalisco, 2015. Derecha: Corazón del muro, Tuxpan de Bolaños, Jalisco, 2015. Fotos: Ivan Alechine

◆◆◆

COMUNIDAD Y TERRITORIO SON LO MERO PRINCIPAL

Comunidad y territorio, raíz y base de la resistencia indígena, en su combinación constituyen una de las claves más viables para que el país y sus regiones enfrenten los urgentes desafíos para la coexistencia civil pacífica, condiciones ambientales saludables y equilibradas, economía y leyes justas, pluralidad y multiculturalidad efectivas, y autogestión soberana, es decir autogobierno: el gobierno en colectivo de la comunidad dentro de su territorio. Esto, que vale en general para América Latina –donde abundan luchas campesinas y de pueblos originarios– en México ocurre de manera profunda y en ocasiones desesperada. Resistencias, movilizaciones y protestas son el drama de cada día. Como en todo el subcontinente, los poderes y sus cajas de resonancia procuran ignorarlos, y si resultan inocultables, los distorsionan hasta aplastarlos.

Los logros de una lucha alimentan la esperanza de otras. Los fracasos, las tragedias, los abandonos y los despojos son materia de solidaridad y aprendizaje. En la región predomina la doctrina del "desarrollo" a toda costa, en extremos incluso irracionales. Con matices y diferencias importantes, no se salva ningún país con población indígena y campesina. Aunque pocas veces se registran en los medios masivos tradicionales, en redes y medios independientes se documentan casi todas. No hay lucha ya que sea muda. Por eso sabemos lo numerosas y cambiantes que son, una historia honda en cada una.

El enemigo, siempre desde el poder, adopta rostros distintos y con variados argumentos justifica los abusos, despojos, engaños o crímenes que sean. Las leyes y las fuerzas que las ejecutan, los sistemas de justicia y representación política, las reglas económicas, la impunidad del poder: todo se impone a las poblaciones, de manera enfáticamente clasista y colonialista según estrategias dictadas por las metrópolis y sus organismos "internacionales".

Cientos de procesos alternativos confluyen en el territorio y la comunidad que les son propios. Las leyes nacionales y los gobiernos liberales autoritarios, con el pretexto de "regular" los "derechos especiales" de los indígenas, usan la supuesta "igualdad" para seguir negando a los pueblos originarios. Millones de indígenas y campesinos andan en la diáspora, pero incluso ellos, los que se fueron, traen consigo la comunidad como idea, praxis y necesidad. Toma generaciones olvidar el territorio.

El florecimiento de los pueblos resulta indispensable, es un asunto nacional. México, con su soberanía jodida y la integridad hecha pedazos, mal haría en no atender (en el sentido de escuchar, comprender) lo que demandan y defienden los pueblos. ¿Por qué se insiste en humillarlos, dividirlos y lastimarlos hasta que se rindan? La derrota de los pueblos –último bastión de nuestra soberanía y la protección sensata del ambiente y los recursos vitales– significaría la derrota definitiva de la Nación, o lo que de ella queda.

En memoria de nuestra querida Carolina de la Peña (1972-2018)



Homenaje al "Título", Tuxpan de Bolaños, 2016. Foto: Ivan Alechine

umbral

CELEBRACIÓN BINNIZÁ

AL PIE DE LA NOCHE

ESTEBAN RÍOS CRUZ

Cuando aprendí a sostener las nubes
sobre el dedo índice de mi fantasía
pude atravesar el relincho de tu nombre,
atrapar la humedad del rocío
que se mece niña sobre la hoja del alba,
olfatear tu risa que sabe a mar vivo
cuando se oye su retumbo de agua y sal,
beber con ansiedad de cazador furtivo
cada gota de aroma de tu cuerpo en flor,
mujer que deshojas la flor de mis días
con tus labios que son aves que emigran
desde el sur de mis pies al norte de mi cuello.

Dxi gunna gucueeza ca za xti' guibá'
lo ique bicuini ruluí'na' xti ni rixui'loa'
gunda gudi'de' guendaribidxaa xti' lalu',
guinaaze' gudxa xti' gupa
ni caniibi ba'du' lo bandaga xti' siedó'ye',
guicaa bi xquendaruxidxilu' ni naca' nisadó' bani
ora mba' rixidxi xquendarigoobeedxe' naca' nisa ne zidi,
guea' ne guendalugu xti' binnigooze' naga'chi'
guirá pi' xho' naxhi xti' ládilu' caxeleye',
gunaa ni rixoobalu' ye' ca dxi xtinne'
ne ca guidiruaalu' ni nácaca manixhiaa rie ca zitu
ra nezaguete' ca niaa' dede nezaya' xayanne.

Hoy escribo tu nombre sobre una barda
junto al árbol de mezquite en un lote baldío,
allí donde los muchachos juegan futbol,
para qu puedan leerlo todos los días
hasta que les duelan los labios y la lengua.
Los sonidos de tu nombre me hablarán
del amor que está clavado en mis ojos, en mi piel,
como si fuera una cicatriz marcada con fuego.
No importa que pasen los días, meses y años
los ladrillos guardarán la palabra pintada en sus rostros.

Yannadxi cucaa lalu' lo ti lindaa,
cue' ti yaga bii lo ti layú yoo noo stubi,
ra riguite ca xcudi lachi ne niaa ca,
ti ganda goondacabe ni ridxí ne gueela'
dede yuuba' guidiruaacabe ne ludxicabe.
Ca ndaa lalu' zani'ca ni naa,
guendarannaxhii ni daabi' ndaani' ca loa', li guidilade,
sicasi ñaca' ti ndele bizú ne gui.
Cadi naca' ti'di' ca dxi, beeu ne iza
ca basoo guugui' zapa ca diidxa' diaa lo xhaga ca.

Mi sangre
es un mar
que gime
cuando hallo
la cintura del continente que eres.

Rini xtinne'
naca' ti nisadó'
caxidxiyuuba'
ra ridxela
cue' ti'xhi'
yuguidxi rooba' nácalu'.

Esteban Ríos Cruz (Asunción Ixcaltepec, Oaxaca). Autor binnizá, ha publicado *Desandar la memoria*, *Unas palabras al viento/Caadxi diidxa' za'bi' lo bi* y *Al pie de la noche/Xaniaa Gueela'* (2014).



De paseo, Tuxpan de Bolaños, 2014. Foto: Ivan Alechine

La Jornada
Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Marco Hinojosa
Arte y Diseño: Francisco García Noriega

Ojarasca en La Jornada
Dirección: Hermann Bellinghausen
Coordinación editorial: Ramón Vera Herrera
Edición: Gloria Muñoz Ramírez
Caligrafía: Carolina de la Peña
Diseño y versión en internet: Rosario Mateo
Retoque fotográfico: Jorge García Báez

Ojarasca

Ojarasca en La Jornada, es una publicación mensual editada por DEMOS, Desarrollo de Medios, SA de CV. Av. Cuauhtémoc 1236, Col. Santa Cruz Atoyac, delegación Benito Juárez, CP. 03310, México DF. Teléfono: 9183 0300 y 9183 0400. El contenido de los textos firmados es responsabilidad de los autores, y los que no, de los editores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en *Ojarasca*, siempre y cuando se cite la fuente y el autor. ISSN: 0188-6592. Certificado de licitud de título: 6372, del 12 de agosto de 1992. Certificado de licitud de contenido: 5052. Reserva de título de la Dirección General del Derecho de Autor: 515-93. Registro provisional de Sepomex: 056-93. No se responde por materiales no solicitados.

Editado en Demos Desarrollo de Medios S.A. de C.V, Avenida Cuauhtemoc 1236, Colonia Santa Cruz Atoyac, C.P. 03310, México, DF.
suplementojarasca@gmail.com


El “Angelus” de Tuxpan, Tuxpan de Bolaños, 2015. Foto: Ivan Alechine

LOS ÚLTIMOS PESCADORES DE PUNTA ALLEN

JAIME QUINTANA GUERRERO

Punta Allen, Quintana Roo

“La gente que vive aquí se va a tener que ir. Donde tenía su casa va a existir un hotel, donde tenía su propio trabajo, ahora va a trabajar para otras personas. Es la iniciativa privada la que viene haciendo esto”, explica Jesús Alberto Gómez, hijo de don Carmelo, uno de los últimos pescadores de Punta Allen, lugar que se encuentra en un rincón pegado al mar en la Riviera Maya, dentro de la Reserva de la Biósfera de Sian Ka’an.

El joven pescador atisba el futuro de su comunidad: “Viene caminando un *monstro*, se están devorando todas las playas. Cuando este lugar esté al cien por ciento turístico, ya no durará mucho. El turismo es una plaga, un veneno para la naturaleza”.

El verdadero nombre de la comunidad es Colonia de Pescadores Licenciado Javier Rojo Gómez. A tres kilómetros se encuentra el Faro de Punta Allen, y así se le conoce de manera turística al lugar. Primero fue un campamento de pescadores de escama y después de langosta, ahora es amenazada por la gigantesca ola de proyectos turísticos que se desplazan de Cancún a Tulum y a toda la Riviera Maya.

A lo largo del camino por la Riviera en dirección a Punta Allen, una gran cantidad de letreros de negocios de todo tipo, ropa folk, comida exótica, se pelean la vista de los que transitan por el lugar en búsqueda de alguna andanza, muchos con nombre en inglés o italiano que refieren a tiendas con diseños para el gran turismo con precios en dólares para habitaciones y servicios.

Entrando al arco que divide a la Reserva de la Biósfera de Sian Ka’an, la barbarie del turismo avanza. Se pueden ver ya las tiendas y grandes hoteles que de manera tolerada y con el esquema de ecoturismo se apropian de los espacios de conservación de la biósfera. En la carretera de terracería varias caravanas de Jeeps cruzan la reserva, un turismo que en la tierra suelta de una zona de conservación encuentra nuevas aventuras.

Para Jesús Alberto los caminos de tierra son un filtro para el control del turismo masivo que ya invade la Riviera Maya, “porque el turismo se desplaza donde aún existen paisajes”. Y expone que la Biósfera de Sian Ka’an “está protegida para después dársela al turismo”.

La vida de pescadores se va modificando con la entrada de grandes hoteles se amenaza la vida comunitaria. La basura invade el medio ambiente. Poco a poco se destruye una reserva destinada a conservar la fauna, la vegetación y el paisaje de uno de los pocos lugares que en México se han conservado.

Pescadores, pescados por el turismo

Jesús Alberto Gómez tiene 32 años. Su padre José del Carmen, don Carmelo, es uno de los pocos en esta localidad que de tradición y oficio se dedica a la pesca. Recuerda que los pescadores realizaban la pesca de escama o de peces y que era la principal entrada de dinero y sobrevivencia. Después vino la captura de la langosta y ahora la mayoría tiene cooperativas de lanchas destinadas al turismo. Así “se fue mermando la cantidad de pescadores en este pueblo”. Menciona que lo que comenzó como una colonia de pescadores ya solamente es el nombre lo que queda, ya que por la acción ya no lo es.

Muchos de los pescadores dejaron de serlo porque es mucho el trabajo que se realiza, muchos de ellos han hecho su apuesta en el turismo y, como dice Alberto Gómez, “a ellos los pescaron”.

Lorenzo Chai, originario de Chetumal y ayudante de don Carmelo, relata lo difícil y duro que es la vida de un pescador. “En un día normal nos levantamos temprano y vamos a capturar nuestra carnada, nos preparamos en la tarde para después, cercana la noche, ir a la pesca. Toda la noche pescamos y en la mañana regresamos para descargar el producto. Nos desvelamos dos días y descansamos dos días. Cuando llueve debemos estar en el mar. No tenemos nada que nos proteja, estamos a la intemperie. Para ser pescador, te tiene que gustar mucho. Cuando estás en la noche en el mar, lo primero que piensas es tener buena pesca y te emociona cuando la red se mueve, piensas quizá sea algún pez para comer o bien uno para soltarlo de nuevo”. Algunos peces como el cazón, no tienen mercado. La barracuda o el pargo la gente los paga y come en la comunidad, los demás se sueltan, explica.

“Existe frío y el viento está fuerte en medio del mar y tienes que salir a trabajar porque no hay otro medio”. Para los pescadores éstas son las últimas generaciones ya que las nuevas se están dedicando al turismo y la pesca deportiva”, y es por eso por lo que surgen las cooperativas de lanchas o “lancheros” por cientos, que contaminan el agua.

En la cocina de su casa Alberto Gómez prepara un caldo de pescado y explica que la pesca deportiva conserva de manera mentirosa la naturaleza. “Te llevas a un ‘americano’, pesca, se saca fotos, libera al pez, y te paga cuatro mil pesos. Son cientos de lanchas que hacen lo mismo y contaminan y matan a los peces de otra manera”.

Los habitantes de Rojo Gómez venían de Cozumel, como lo hizo Lorenzo Chai. Ellos instalaron un campamento que ahora habitan cerca de seiscientas personas. Según la historia, un barco llegaba al Faro Punta Allen para recoger langosta que capturaban las familias, ya ancladas ahí, y después la transportaban a Cozumel. “Con el tiempo se hicieron nuevas rutas, se construyó el camino o carretera a Tulum y dejó de venir el barco”, relata.

Turismo vs. pescadores

“Hace mucho ésta era una zona muy hermosa, más de lo que es ahora, se veían más delfines y tortugas. Empresarios vinieron y se interesaron por el lugar, platicaron con la gente, hicieron acuerdo, y después ensayos y pruebas de *tours*. Hicieron una prueba entre la pesca y un *tour*, ganó turismo, se gana más con llevar ‘americanos’ al ‘paisaje’ que pescar para comer”, menciona el joven Alberto.

La noche anterior su padre se fue a pescar, se pasó toda la noche en el mar y llegó en la madrugada. Expone el hijo: “Si le fue bien gana dos mil o tres mil pesos, sólo si le fue bien. Pero se llevó una friega tremenda. Los *tours* son de tres o cuatro horas, sales de aquí, das una vuelta, los llevas por el mar, al río, encuentras delfines, tortugas, y te dan dos mil 500 pesos”.

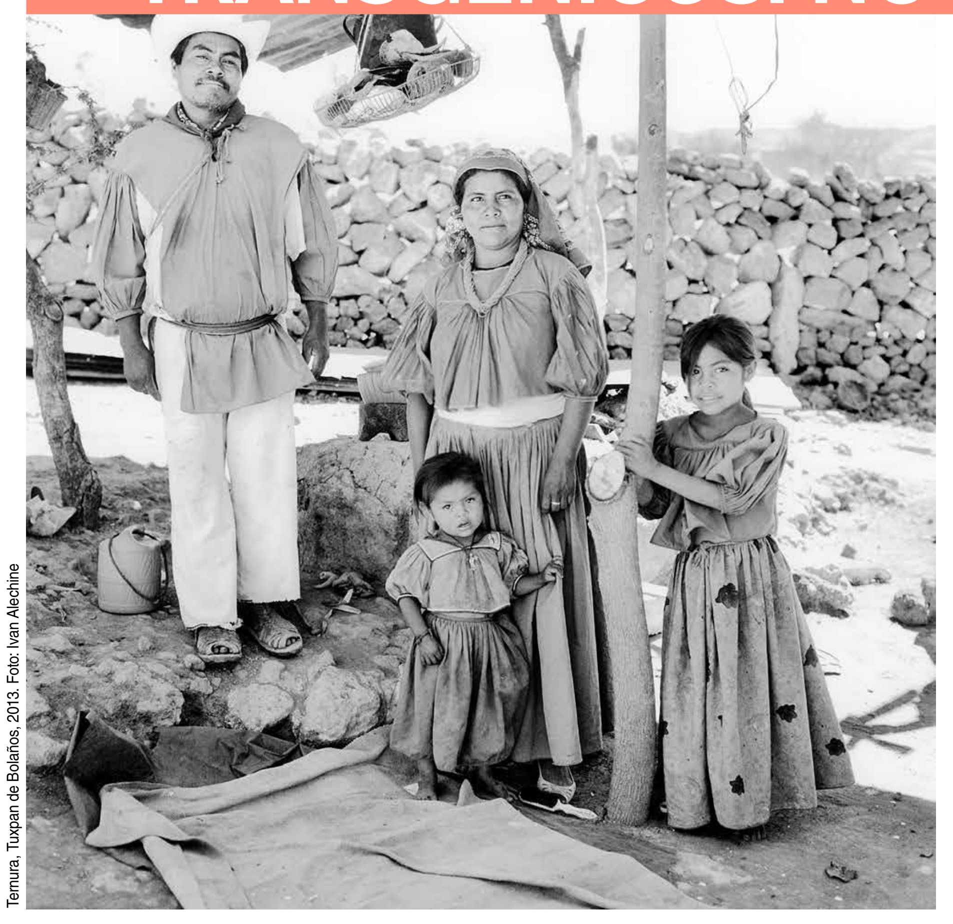
Así comienza a cambiar todo. “Dejan la pesca y en su pensamiento sólo está el turismo, turismo y turismo”. Refiere que los habitantes cambiaron la pesca, fundaron cooperativas turísticas y comenzaron a difundir las promociones. Al principio “venían los dueños de las empresas, daban los *tour* y después ya venían sus trabajadores y empezaban a traer mucha gente. Se volvió mundial, eso ya no lo detienes”.

Existen cuatro cooperativas de turismo. Otros son particulares que trabajan en lo relacionado con el paisaje y el turismo. Ya existen grandes hoteles de turismo de gran impacto. Los habitantes de Punta Allen no tienen ningún papel de propiedad ya que cuando llegaron era un campamento pesquero, y después el gobierno convirtió la comunidad en parte de la Reserva de la Biósfera de Sian Ka’an.

“Corren rumores de que nos quieren cambiar porque esta zona va a ser de hoteles. Hay intereses muy fuertes, esto pensamos que ya tiene dueño. Yo me imagino que esta zona va a ser de turistas. Ni pesca, ni langosta, ni pescadores, nada va a quedar”.

Para Jesús Alberto, los que han comprado son en su mayoría extranjeros y lo hacen por medio de una sesión de derechos. “Este lugar es parte de Reserva de la Biósfera de Sian Ka’an y es propiedad federal. Aquí nadie tiene nada. Un día van a llegar, te van a correr. Algo va a ocurrir, ya se siente en el aire”, advierte

TRANSGÉNICOS: NO ES NO



Ternura, Tuxpan de Bolaños, 2013. Foto: Ivan Alechine

- FRACASAN CDI Y CIBIOGEM EN SU INTENTO POR IMPONER UNA "CONSULTA" A FAVOR DE MONSANTO EN PUEBLOS MAYAS
- SOMOS DEFENSORES DEL AGUA, DE LAS SEMILLAS NATIVAS, DEL TERRITORIO, DE LA PARTICIPACIÓN COMO MUJERES EN LA TOMA DE DECISIONES, DE NUESTRA AUTONOMÍA, LA NATURALEZA, EL AIRE Y EL SOL

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

Bacalar, Quintana Roo

En la pequeña casa ejidal de Buena Esperanza los esperan con recelo. Los funcionarios de la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) y de la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados (Cibiogem) llegan y despliegan su escenografía sin pedir permiso. Colocan un proyector y una pantalla en la que se lee: "Proceso de consulta indígena sobre organismos genéticamente modificados". Se colocan al frente y, también sin permiso alguno, intentan iniciar el procedimiento para que la empresa Monsanto pueda ¿o no? sembrar soya transgénica en la región, pasando por alto que el permiso está oficialmente revocado desde octubre del 2017. No logran iniciar el procedimiento. Les dicen que no tiene sentido esa consulta. Y los funcionarios se retiran, no sin antes levantar un acta.

La escena se repite en Nuevo Jerusalén y al día siguiente en Buena Fe. En el ejido El Paraíso, el escenario cambia. Los funcionarios llegan, intentan instalarse también sin autorización alguna y se colocan en la pequeña mesa de madera que preside las asambleas, pero Elsy López Estrella, comisariada ejidal, les pide que se levanten, pues es el lugar de las autoridades del pueblo. Les habla en maya. Su actitud es tan firme que no haría falta mucha traducción. Los funcionarios se miran entre sí, no entienden por qué habrían de pedir permiso cuando su costumbre es irrumpir como en las comunidades anteriores. Su traductor les explica. Ellos retroceden, cambian su actitud, explican sus intenciones y piden permiso para colocar su proyector. "Aquí no hay luz", les responden.

Doña Elsy les deja claro que ella es comisariada ejidal, pero como el asunto es de la comunidad indígena, les toca tratarlo con la autoridad tradicional, la misma a la que en todos lados quieren saltarse, pues muchos de los "tratos" los intentan hacer a través de los representantes de los ejidos. En esta ronda, sin embargo, en las cuatro comunidades se los dejan claro: la interlocución debe ser con representantes tradicionales. Pero de cualquier forma, explica la comisariada, "no tiene caso hacer la consulta porque el permiso (a Monsanto) está cancelado. Que quede claro que no nos estamos negando a nuestro derecho a ser consultados, pero por ahora está revocado el permiso y no hay ningún caso, no tiene ningún sentido. ¿Por qué quieren consultar algo que no existe? Todo a su debido tiempo".

Lo que en países de Europa está prohibido, aquí se impone o se somete a consultas a modo. Los mayas, señala Juan Bautista, "sabemos de la afectación ambiental que causa la soya transgénica, que es muy grave para nosotros. Cuando ese cultivo se hace en grandes extensiones, se usan muchos plaguicidas y químicos, por lo que de un momento a otro nuestras aguas y nuestras tierras serán contaminadas. Por eso nos preguntamos en dónde está la ventaja de sembrar en nuestra zona soya transgénica. Y no lo hacemos nosotros, sino los menonitas, que con el apoyo de la Secretaria de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) arrasan con grandes extensiones de tierras".

En efecto, por la zona de Bacalar se observan enormes planicies deforestadas. Donde había selva hay ahora monocultivo industrial. "Es grave la deforestación que hacen los menonitas, no siembran como lo hacemos tradicionalmente nosotros, sino que derrumban extensiones grandes y usan agroquímicos", advierte don Juan.

Y en cuanto a la consulta que los días 17 y 18 de abril se intentó realizar en cuatro comunidades mayas, el representante del Consejo Regional advierte que es un proceso "que debieron hacer antes de que entrara el proyecto. Quienes cometieron la falta son quienes están en el gobierno manejando los permisos. El protocolo de la CDI dice que se debe consultar antes, libremente, pero no pasó eso. Cuando supimos ya había transgénicos en nuestro territorio. No nos tomaron en cuenta. Pero el permiso fue revocado y ahora sí nos quieren consultar, ¿no?".

Los representantes de la CDI y de la Cibiogem insistieron en dar inicio al proceso de consulta en las cuatro comunidades visitadas. En las cuatro "les dijimos que para nosotros no es el inicio de este procedimiento. Esperaremos y más adelante nos sentaríamos con el Consejo a ver qué podemos seguir haciendo", señala Juan Bautista.

Por su parte, José Manuel Jesús Puc, de la comunidad Nuevo Jerusalén y también integrante del Consejo Regional Indígena Maya de Bacalar y del Colectivo de Semillas Nativas "Much Kanan I'inaj", advierte que cualquier tipo de trámite que se refiera a las consultas, tiene que ser tratado con "las autoridades tradicionales de cada comunidad, porque no es cualquier tipo de consulta, es indígena y, en este caso, los del Consejo somos los representantes que debemos ver ese tipo de acciones".

José Manuel coincide con Juan Bautista en que "la soya transgénica no es nuestra. Conozco de la milpa, mis abuelos nunca sembraban soya. Aquí se cultiva maíz, frijol, calabaza, menos soya. La soya ni la conocemos, menos la transgénica. Los químicos que se le echan nos van a perjudicar y por eso decimos 'no' a ese tipo de trabajo, porque las consecuencias las van a ver mis hijos, mis nietos, y eso es lo que no queremos".

Heber Uc Rivero, de Nuevo Jerusalén y acompañante del Consejo Regional Indígena Maya de Bacalar, explica la historia: En 2012 la empresa Monsanto solicitó un permiso para sembrar soya genéticamente modificada por tiempo indefinido, en un polígono que abarca Quintana Roo y otros seis estados del país, con el fin de llevar a cabo un proyecto agroindustrial a gran escala. "Nos pareció muy preocupante la forma en la que se llevó a cabo el proceso de la autorización del permiso, porque sometieron una serie de derechos que nos corresponden como indígenas".

Una primera violación, advierte Uc, "fue que no se nos consideró ni nos consultaron para saber si estábamos de acuerdo o no con el permiso, y tres dependencias del estado (CONAVI, CONAM e INE) emi-

SIGUE EN LA 5 →

← VIENE DE LA 4

tieron opiniones técnicas para señalar que no era apto otorgar permiso a la empresa Monsanto para llevar a cabo el proyecto. Fue un proceso largo. En 2012 iniciamos los amparos, y fue hasta 2017 que la Suprema Corte de Justicia de la Nación nos amparó para llevar a cabo una consulta en cuatro de las comunidades a las pertenecen los demandantes". En el amparo 573/2015 se señaló puntualmente la exigencia de que se cancelara el permiso, "porque el hecho de haber violentado el derecho a ser consultado hacía que la consulta no fuera posible". En estudios realizados junto al Colegio de la Frontera Sur en Quintana Roo, se encontraron evidencias de que la soya transgénica se estaba cultivando en el estado, por lo que advirtieron ante el juez que no era posible que se desarrollara ninguna consulta sobre unos cultivos que ya se estaban desarrollando.

El objetivo del amparo indirecto es la cancelación definitiva, pero aunque la SCJN señala que sí se violó un derecho, no consideró que el fondo del problema era la cancelación. En ese momento la Corte suspendió temporalmente el permiso en tanto se lleve a cabo una consulta que, añade Heber Uc, no es de carácter vinculante, sino que "sólo se usa para cumplir el requisito que el Estado tiene señalado dentro de sus normativas, pero quienes resuelven al final son las mismas autoridades del Estado".

La Suprema Corte estableció un periodo de seis meses para llevar a cabo la consulta y nombró a la CDI y a la Cibiogem para desarrollarla. Las dependencias se acercaron a las comunidades Nueva Jerusalén, El Paraíso, Buena Fe y Buena Esperanza desde el 28 de marzo, y ahí sostuvieron pláticas con autoridades ejidales y municipales, en lugar de entrevistarse con el consejo indígena, por eso "insistimos que tanto la CDI como la Cibiogem están tomando la opinión de autoridades que no les competen estas cuestiones".

Pero el 15 de septiembre de 2017, el Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (SENASICA) autoridad competente para monitorear los polígonos autorizados para la siembra de la soya, encontró que Monsanto permitió la siembra de semillas transgénicas en polígonos no autorizados, razón por la que "el permiso que se le concedió en 2012 fue revocado de manera definitiva, por lo que ahora nos sorprende que la CDI y la Cibiogem, que tienen conocimiento de que no existe un permiso vigente para el cultivo de soya transgénica, quieran venir a hacer una consulta". Ésta es la razón, insiste Uc Rivero, de que las visitas de los funcionarios el 17 y 18 de abril no tengan sentido.

"Somos mayas, somos defensores del agua, de las semillas nativas, de nuestro territorio, de nuestra participación como mujeres en la toma de decisiones comunitarias, de nuestra autonomía, de la naturaleza, del aire, del sol", dijeron en el encuentro celebrado en Mérida el 16 de abril. "Nos encontramos, conversamos, tomamos acuerdo y decidimos seguir luchando juntos", dijeron en el foro peninsular. Y un día después lo dejaron claro en sus territorios

---

PARA LOS YOREME

¿UN FUTURO ENVENENADO?

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ



Lázaro Cárdenas y autoridades de la comunidad de Tuxpan, 1935. Copia: Ivan Alechine

La principal amenaza al pueblo yoreme de Cohuirimpo es contra su propia existencia. El gobierno mexicano, a través de las instituciones agrarias, "ha despojado al pueblo violando sus derechos humanos y colectivos. Por eso nosotros reclamamos que se inicie el proceso de reivindicación de nuestro patrimonio, que no es sólo la tierra, sino el territorio, los ríos, las aguas, el aire, la luz del sol, nuestros remedios, nuestra cultura, los animales", afirma Remedios Aguilar, gobernador tradicional de Cohuirimpo, uno de los ocho pueblos de la tribu yoreme de Sonora.

El gobierno, advierte, "está empeñado en el despojo y en relavarle su identidad a los yoreme, convirtiéndolos en ejidatarios, en pequeños propietarios, concesionarios, pero nunca más en propietarios del territorio indígena que les corresponde por derecho y herencia ancestral".

Basta recorrer el territorio para darle forma a las declaraciones de Remedios. Se aprecian grande planicies sembradas de trigo y canola por cientos de jornaleros que trabajan para los nuevos dueños. Vendieron o rentan su fuente de alimento y de cultura, con engaños o a sabiendas, pero siempre en condiciones desiguales. Hoy son peones en sus propias tierras.

Junto al despojo territorial, explica el gobernador, "viene el proceso de desindianización, iniciado desde hace muchos años. Se trata de quitarnos lo indígena a través de la castellanización, la alfabetización y programas que supuestamente son para apoyo de los pueblos. Todo se ha hecho a nombre de los indígenas, pero por gente que no es indígena".

Se trata, indica Remedios en entrevista con *Ojarasca*, de "sentenciarnos a depender de nuestra fuerza de trabajo y de un salario mínimo, que por supuesto es insuficiente". Los invasores, relata, "llegan con engaños a tratar las rentas de las posesiones y nosotros nos convertimos en jornaleros, ganando si acaso 150 pesos diarios, teniendo que dobletear la jornada para llegar a los 200 o 250 pesos. Cómo vas a llegar a tu casa todo fatigado, qué tiempo te va a quedar para preparar una fiesta tradicional, ya ni hay carrizo, ya no tienes el monte para cortar tu madera".

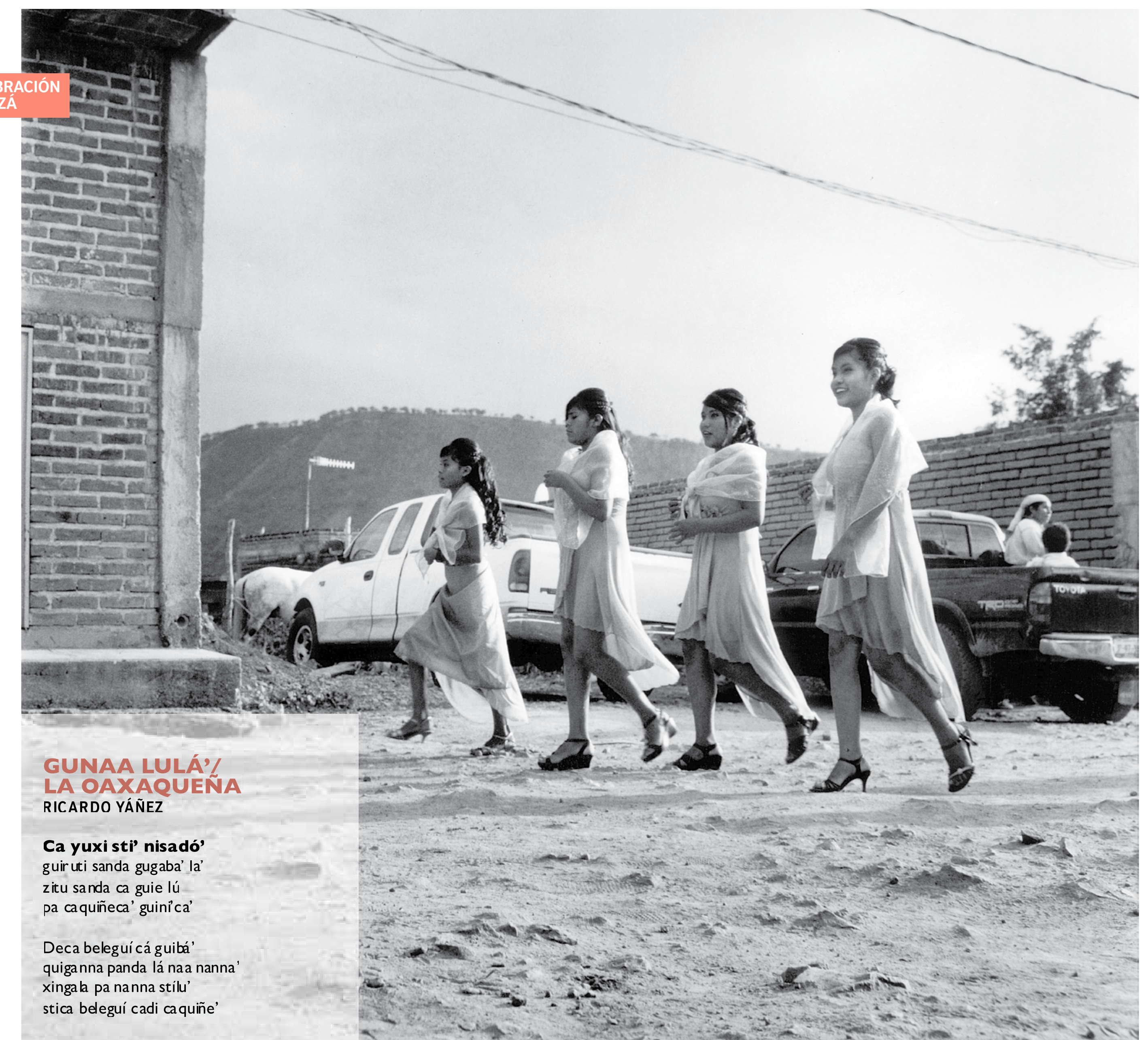
Otras amenazas para las comunidades llegan de la mano de los proyectos gubernamentales que se imponen sin consulta, como el drenaje, una obra que, dice Remedios, lejos de beneficiar afectará la salud del pueblo: "Lo rechazamos porque el río Mayo, a diferencia del Yaqui, está muy enfermo, muy contaminado". En Cohuirimpo, insiste, "no estamos en contra del desarrollo, sino de supuestas soluciones que amenazan más y destruyen el medio ambiente, en este caso con la instalación de una laguna de oxidación, que es un agujero en la tierra para vaciar ahí los desechos del drenaje tratados con químicos. Probablemente puedan matar los olores, pero no matan el procedimiento de contaminación del subsuelo y del río".

Una salida distinta, explica el gobernador, es la instalación de sanitarios secos, acompañados de sistemas de biobolsas que se usan para producir gas natural con la fermentación, "y como ya no tenemos montes para cortar leña ni dinero para el gas, por lo menos seríamos capaces de hacer ese proceso, pero nos ignoraron totalmente cuando se los propusimos".

Un problema más que enfrenta Cohuirimpo es con el ejido San Ignacio que, señala Remedios, entabló una demanda contra él "por despojo, pues ellos quieren responsabilizar a una persona aquí y a otra allá. Para ellos es más fácil meter a la cárcel a uno y fabricarle cualquier tipo de delito. Nosotros los tenemos demandados ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Estamos demandando al gobierno federal y a la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Tratamos de ratificar esa demanda, pero no tuvimos respuesta, y es por eso que venimos a hacer presión".

El ejido San Ignacio, añade, "ya se metió a tres hectáreas y las rentó a un mañoso. Ésa es otra violación a nuestros derechos, a nuestra posesión. Están dentro de ese terreno que aún tenemos mis hermanos y yo como herencia, así como otras familias, y todos lo vamos a defender".

Las leyes mexicanas, finaliza Remedios Aguilar, "están medidas con algo que se llama dinero. Es a mi familia a la que están despojando, pero también a otras, por lo poquito que queda de tierras. Quien está demandando ahora es el pueblo a través de su gobierno indígena. Queremos reiniciar el sistema de explotación colectiva, y rescatar el derecho colectivo, porque ellos tratan de golpear a personas. Y no nos vamos a dejar"



Cuatro chicas doradas, Tuxpan de Bolaños, 2013. Foto: Ivan Alechine

GUNAA LULÁ'/ LA OAXAQUEÑA

RICARDO YÁÑEZ

Ca yuxi sti' nisadó'
guiruti sanda gugaba' la'
zitu sanda ca guie lú
pa caquiñeca' guini'ca'

Deca beleguí cá guibá'
quiganna panda lá naa nanna'
xingala pa nanna stílu'
stica beleguí cadi caquiñe'

Ca yuxi sti' nisadó'
guiruti sanda gugaba' la'
gunaa lulá' stinne'
bisa'na naa lú ca guie lúlu'

Las arenas de la playa
nadie las puede contar
de lejos pueden los ojos
si se quieren platicar

De las estrellas del cielo
no sé cuántos nombres sé
pero sabiéndome el tuyo
los de las estrellas qué

Las arenas de la playa
nadie las puede contar
oaxaqueña de mi vida
hazme en tus ojos lugar

Versión en lengua zá de Feliciano Carrasco Regalado

Ricardo Yáñez (Guadalajara, 1948), importante poeta mexicano. Su poesía está reunida en *Desandar* (2014).

TEMBLOR/XU

IRMA PINEDA

Dibujo remolinos
alrededor de tus senos o tu ombligo
y cuento uno a uno
los pendientes de tu sexo
hasta convertirlo en epicentro
del temblor que hará vibrar
el dedo que explora por tus rumbos

Rutiee bidunu'
cue' xidxilu' ne xquipilu'
ne rugaba' tobi' tobi
ni nanda lu xquendagunaalu'
ti racá gaca' layú ra rindani
xu ni guniibidxcha
bicuininaya' ni canaguite checá

De *Rojo deseo/Naxiña' Rului'ladxe',* Pluralia, 2018

LOS ÁNGELES

VÍCTOR TERÁN

Dos haikús escritos en el Centro de Los Ángeles, Estados Unidos, durante mi participación en la multitudinaria "Marcha de Mujeres" el 20 de enero de 2018, para protestar en contra del rumbo de ese país y trato hacia las mujeres e inmigrantes.

1.
Placer en Downtown
martirio en Skid Row:
dólar y dolor.

2.
Bisnes son bisnes,
la gente qué importa:
el capital ríe.

http://www.istmopress.com.mx/opinion/el-viaje-a-los-angeles-por-victor-teran/

LA CARNE QUE HABLA EN LA CASA DEL TRABAJO



Taller de corte y confección, Tuxpan de Bolaños, 2013. Foto: Ivan Alechine

HUBERT MATIÚWÀA

Todos los seres que viven y vivieron sobre la Tierra tienen *ajngáa* (palabra), lo mismo que los diferentes mundos, espacios y tiempos que se alternan para fundamentar la ética *mè'phàà*: "*Ajngáa* es el término que los *mè'phàà* asignan para referirse a la lengua como sistema, pero puede tener más de un significado dependiendo de los contextos sociales del uso de tal terminología. Entre esta diversidad de significados *ajngáa* se puede entender como: aviso, cuento, consejo, chisme, chiste o broma, declaración, palabra, regaño, boca, lengua y como sentido identitario" (Abad Carrasco Zúñiga: *Algunas anotaciones a la sociolingüística Mè'phàà,* p. 24).

En *mè'phàà*, lingüísticamente *xàbò* significa gente; a partir de la memoria oral se le ha dado el significado de la carne que habla y que en su hablar se hace responsable de otras carnes (personas); esta idea está presente en los cuentos de viajeros, donde se dice que *xàbò* "es aquello que te zumba en la oreja y te hace *ix ix* cuando estás solo", es la palabra que te interpela y la reconocerás por esa manera de hablarte.

La palabra de la carne es diferente a la palabra de los animales, ríos y montañas, es la base de una ética en donde confluyen varios mundos. La palabra de la carne es la palabra de este tiempo, la que se puede poner de acuerdo, sin importar las diferencias entre las lenguas (na savi, náhuatl, ñomndaa, español, etcétera) lo que importa es que sea carne que habla *(xàbò).*

La palabra de la carne está encargada de cuidar a las demás palabras, por tanto, es la responsable de las cosas de este mundo, de la tierra, los cerros, los ríos y de nosotros carne; habrá un tiempo en donde nos encontraremos todos los seres del mundo *(ná mugíín)*, ahí todos podremos comunicarnos en una sola palabra y en ese tiempo la palabra de la carne será juzgada por las demás palabras. Si la palabra de la carne no cuidó de las otras palabras, se le reclamará, se le pedirá cuentas sobre su actuar en este tiempo, en donde somos carne que habla *xàbò* (gente), por eso hay que vivir con respeto, saber dar y recibir lo justo.

En la palabra encontramos el principio de la política *mè'phàà* y en la asamblea es donde se ejerce como acción para el bien común, se escucha decir: *Mùrìgu ajngáa ló'* (pongamos la palabra), la palabra se pone en la mesa para que todos aporten y vaya creciendo, tiene el sentido de consensar todas las opiniones para tomar una decisión, esto permite guiar el pueblo, unirlo y fortalecerlo, porque todos los miembros de la comunidad se hacen responsables de su palabra.

Poner la palabra es una práctica constante en las asambleas, significa ofrecer la posibilidad del diálogo en, desde y entre nosotros. La palabra es como una comida que se comparte y da fortaleza para caminar en colectivo.

La asamblea, como la conocemos, tiene sus antecedentes en las épocas revolucionarias en Europa, sin embargo, en México:

> Cabe mencionar que a raíz de las modificaciones en 1991 al artículo 27 constitucional, la asamblea se convirtió en instancia máxima de autoridad para la toma de decisiones referentes a la venta de la tierra, o bien el cambio de régimen comunal a ejidal. Esta recuperación no es casual, si la consideramos como transmisión de conocimientos provenientes de ámbitos comunitarios, también generados y apropiados por experiencias de organizaciones política obrera, campesina e incluso estudiantil, que han sido reivindicadas en determinadas coyunturas políticas.[1]

Cada espacio, sentimiento, ser y conflicto tiene su palabra, "cada sujeto entrega su palabra con voluntad y el conjunto de las palabras definirá al pueblo como la máxima autoridad. Y en la 'casa del trabajo' es donde se cuida el cumplimiento de la palabra del pueblo".[2]

Gù'wá ñàjun (Casa del trabajo) es la máxima institución política *mè'phàà*, es donde se hacen valer las decisiones y se trabaja para el bien de la comunidad, es el lugar en donde se cuida la palabra del pueblo. Para ser parte de la casa del trabajo se tiene que ser un *xàbò ñàjun* (gente de trabajo), ser elegido en la asamblea y para ello se necesita hacer méritos, construir el nombre a través de trabajos, asumir responsabilidades, tener la capacidad de hacerse cargo de los *otros* para el bien de la comunidad y su funcionamiento; la lógica de estar en la casa del trabajo no es de ganancia, ni de salario, sino de servicio a la comunidad, entonces se es un *xàbò tsí na'thán ñàjun* (gente que habla con el trabajo o gente que tiene la voz de mando). *Gù'wá ñàjun* se define por su hacer, el trabajo para el bien común.

Actualmente los partidos políticos han desplazado esta forma de organización y elección de los gobernantes, los presidentes municipales son impuestos por corrientes políticas, no hacen servicio comunitario; consideran a la casa del trabajo un lugar en donde pueden hacer negocio, han cambiado los valores de hacer política y dividido a las comunidades, esto se refleja en la forma de organización que tiene una comunidad para llevar a cabo sus fiestas tradicionales.

Los partidos políticos hacen sus cuadros de base sin importarles las fracturas que provocan en el tejido social, los beneficios que gestionan están condicionados a sus intereses, hay desplazamiento del saber, ningún dirigente se asume como gente de trabajo, la palabra ha perdido su valor, la han desterrado de la casa de trabajo.

En la casa del trabajo no manda la comunidad, la situación es generalizada, el saber de los pueblos es desplazado por la partidocracia, imponen una forma de hacer política, sin tomar en cuenta el saber que está territorializado, a partir del cual se ha construido la identidad de un pueblo, ese no es considerado de valía para orientar nuevas formas de organización que oriente a una mejor vida para todos.

En pleno siglo XXI, como diría José Ángel Quintero, a los "revolucionarios" tanto de derecha como de izquierda "jamás les ha pasado por la mente la posibilidad de que otro pensamiento guíe las luchas y oriente el proyecto de construcción de esa otra sociedad a la que aspiramos. Nos referimos a la posibilidad de que la filosofía indígena se constituya en sustento no sólo teórico sino también en importante guía para la acción política del movimiento social en general. En este sentido, pensamos que una verdadera *otra política*, es decir, una política desde el nosotros supone un fundamento filosófico propio y, para ello, debemos antes que nada definir eso que somos" (José Ángel Quintero Weir: *El camino de las comunidades,* Maracaibo-Venezuela, 2013, pp. 118-119).

Ser carne que habla *xàbò* (gente) significa, cuidar la palabra de todos los tiempos, *poner la palabra* en la casa del trabajo para que sea acción para el bien común, es el fundamento de nuestra política.

Los abuelos dicen que en el camino es donde nos hacemos carne que habla, encontramos nuestra humanidad y nos hacemos otros, aprendemos de las experiencias, del *ló'* (nosotros) y el *xó'* (nosotros de los otros), encontramos nuestra palabra a partir de la palabra de los otros, la casa de nuestra palabra es la casa de nuestro camino, donde vive el trabajo de nuestro pueblo, donde se debe velar el saber y el futuro de nuestra cultura

---

[1] Evangelina Sánchez Serrano: *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero.* Ciudad de México. UACM, 2012, p. 60).

[2] *Skíyu Ajngáa xó' (La fuerza de nuestra palabra)*, ponencia presentada por Seminario Jùmà Mè'phàà, en el Segundo Congreso Internacional: Deconstrucción y Genealogía del concepto de Dignidad en los pueblos originarios desde el pensamiento latinoamericano, en la UNAM, agosto del 2013.

“AQUÍ MANEJAMOS VERDADES”

LOS ENGAÑOS NO SE SOSTIENEN: RED EN DEFENSA DEL MAÍZ

VERÓNICA VILLA
Y RAMÓN VERA-HERRERA

Los días 27, 28 y 29 de abril, la Red en Defensa del Maíz celebró su asamblea nacional en el municipio El Limón, en el sur de Jalisco. Organizaciones y comunidades campesinas e indígenas de Chihuahua, Jalisco, Nayarit, Guanajuato, Veracruz, Tlaxcala, Ciudad de México, Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Chiapas se reunieron como casi cada año desde 2003, para intentar “entender el conjunto de problemas que asolan a nuestras comunidades y que enfrentamos cotidianamente para defender el maíz, que es el eje de la defensa de los territorios”.

En Jalisco, ahora mal llamado “el gigante alimentario”, la invasión de invernaderos de “berries” [zarzamora, arándano, fresa, mora azul] para exportación implica pavimentar cada vez más áreas de bosque, desplegando por kilómetros mares de plástico que cubren galpones donde trabajan casi como esclavos campesinos de Hidalgo, Morelos, Tlaxcala y Guerrero, enganchados directamente en las comunidades más pobres. Les prometen casa y salario, pero al llegar los encierran en cuartuchos rodeados de violencia y destrucción ambiental que ninguna autoridad enfrenta.

Ahora los cultivos tiranos en Jalisco son el aguacate —fruta oficial del *Superbowl*—, el agave para mezcal o tequila y la caña de azúcar, que tiene un repunte histórico. “Estamos acorralados por los cultivos de moda y las comunidades incautas dejan de sembrar su maíz con la esperanza de montarse en la ola agroindustrial del momento”, reflexionaron ejidatarios del sur de Jalisco.

No existe instancia institucional ante la cual denunciar los abusos. Las comunidades de la Red preguntan ante quién imputar los crímenes de las empresas agroindustriales, y cuál es la responsabilidad del Estado mexicano en estos crímenes.

Cual si no hubiera catástrofe climática planetaria, hay nuevas campañas de desmonte. Los de Radio Huayacocotla contaron del “creciente problema de deforestación por las plantaciones de pinos pátula, que sustituyen los bosques locales pero que no prosperan. La gente se embarca y luego se les mueren los árboles, pero en el transcurso se destruye el manejo tradicional del bosque que es pilar de la subsistencia comunitaria. Algunos ya dejaron de sembrar maíz apostándole a la venta de madera, pero los árboles se van secando. El gobierno sigue proponiendo los pinos pátula a las comunidades desprevenidas”.

En Hopelchén hay rumores de un próximo desmonte de 50 mil hectáreas, pese a que los arrozales menonitas decaen porque la tala salvaje evapora el agua. Ante ello, los empresarios arroceros cavan pozos y agotan las aguas limpias de las comunidades.

Al embate de la agroindustria se suman las nuevas Zonas Económicas Especiales (ZEE) en Tlaxcala, Campeche y Yucatán, y próximas en el corredor Querétaro-Guanajuato. En Campeche, junto a la nueva ZEE, se anuncia un proyecto de 100 mil hectáreas de palma africana para biodiesel.

Los funcionarios presumen del repunte de las exportaciones agrícolas de México, pero la Red aclara que “ningún campesino está exportando nada. Promover el uso de las tierras agrícolas y arables de Jalisco para convertirlo en *el gigante alimentario de México* equivale a decir que la alimentación podemos resolverla con mermeladas de moras o churritos de maíz y trigo industriales”. Hace agua por todos lados el argumento de que la agroindustria alimenta a la gente. Las pandemias de diabetes y obesidad, o peor aún, de cáncer relacionado con los alimentos procesados, más la contaminación con transgénicos que en ellos encontró un estudio reciente, ya no permite engaños de las corporaciones de comestibles.

Los abusos de la agroindustria son interminables: una sola empresa de bebidas carbonatadas agota al año el agua que podría satisfacer la necesidad vital de dos mil millones de personas. En la asamblea se detalló la destrucción de los mantos hídricos que realizan las industrias de todo tipo, en especial en Tlaxcala, Jalisco y Guanajuato, donde las familias beben agua fósil porque los pozos están agotados y hay que ir a lo profundo de la tierra para sacar agua llena de cianuro, lo que la Asamblea de Afectados Ambientales denuncia como “genocidio en cámara lenta”.

La gravísima contaminación de los suelos por los agrotóxicos de la agricultura industrial amenaza la producción agroecológica y agrava las pandemias de cáncer e insuficiencia renal.

“¡No queremos oro ver, sino tortillas para comer!”, dicen las organizaciones por la defensa del maíz en Oaxaca presentes, refiriéndose al furor extractivista, asociado con el crimen organizado. Los pueblos náhuatl, otomí y tepehua de la Sierra Norte de Veracruz denunciaron la concesión de sus territorios en Ixhuatlán Madero, Tlachichilco, Texcatepec y Zontecomatlán para extraer petróleo no convencional, sin información ni aviso previo.

Los ejidatarios de San Isidro (reconocidos por su lucha contra el despojo de tierras que varios tribunales agrarios han condenado sin que se ejecuten las sentencias de restitución) exploran la posibilidad de captar agua de lluvia y han logrado diversificar estrategias casa por casa para guardar agua y resistir con sus siembras agroecológicas y su empeño en reivindicar la milpa.

En su defensa territorial inquebrantable, los de San Sebastián Teponaxhuatlán informaron que la comunidad está en asamblea permanente hasta que el tribunal agrario les restituya las tierras que ganaron en juicio, y que si ello no sucede el proceso electoral no tendrá lugar allí de ningún modo.

Y es que corre el rumor de que así como se impuso la reforma educativa o la energética, será obligatoria la certificación individual de las tierras. Ante eso, los comuneros wixáritari ya se organizaron para resistirla. “Las redes, como la Red en Defensa del Maíz”, dice Eutimio Díaz de San Sebastián, “son un espacio de información y de reconocernos. El gobierno nunca nos va a reconocer. Las asambleas te forman, aunque ya seas licenciado. Allí aprendes lo que luego te falta”.

Los jóvenes ya no aprenden formas de ser felices si no es con un salario, y los salarios nunca alcanzan. Algunas organizaciones trabajan estrategias educativas de impulso a tecnologías pertinentes y comunitarias: grupos de niños apicultores en la península de Yucatán, reflexiones sobre la agroindustria de jóvenes de Palos Altos en Jalisco, trabajo del magisterio crítico de Oaxaca para reforzar en los niños valores comunitarios; los wixárika siguen una estrategia de largo plazo responsabilizando a sus jóvenes de que aprendan los lenguajes técnicos del derecho o la ingeniería para usarlos en la defensa de las comunidades. La Red está consciente y preocupada de la violencia contra las mujeres, de los feminicidios y el tráfico de personas, como lo simboliza Tlaxcala, y acordó seguir abriendo el tema para discutirlo en sus encuentros y comunicaciones.

Es urgente reflexionar con los jóvenes sobre el papel del dinero en la existencia, la pobreza como resultado de la destrucción de las estrategias propias de vida y no como el destino fatal natural de la gente del campo.

Don Rodolfo, comisariado ejidal de La Ciénega, que recibió a la Asamblea de la Red en Defensa de Maíz, clausuró la reunión: “Se nos dice que producir con un mercado seguro es lo que vale la pena, pero en realidad nunca decidimos llegar a ese mercado. Nos orillaron a sembrar para vender. Se habla mucho del ‘cómo producir’, y nos dicen que no sabemos, pero nadie puede decirnos cómo sembrar porque conocemos la tierra como conocemos a los hijos o a los abuelos. Es muy cómodo decir ‘el maíz nativo no da’ y rentar la tierra para maguey, caña o moras. Quieren hacernos incapaces de lograr una estrategia propia de vida, pero hacemos un esfuerzo enorme por llevar alimentos sanos a los nuestros. Aquí manejamos verdades, los engaños no se sostienen”

| **Verónica Villa** es investigadora del Grupo ETC



Es allí donde voy, Tumurawe, 2014. Foto: Ivan Alechine

HORIZONTE

ANA MATÍAS RENDÓN

La ubicación eran dos ojos de otoño. Sentado sobre una piedra, frente a los árboles gemelos que lo vigilaban como centinelas nocturnos. Sus pies tocaban ligeramente una lata de sardina vacía y una jícara de guaje tirada por descuido. El pelo ralo caía enmarañado por toda la coronilla, algunas canas destellaban el aguazal, su boca era una línea apenas marcada. La mirada perdida, saltando las demarcaciones imaginarias que suponían las agruras. Estaba seguro de lo que había visto. Los fogones en torno a los cuales la gente comía y reía, algunas sombras danzando en la circunferencia y las plantas machacadas por los pasos.

La fogata se había extinguido hacía tiempo, el humo y las cenizas eran vestigios de la vida pasada. La única solución lógica se encontraba al borde del cañaveral, allá donde sus ojos no alcanzaban el horizonte, por el entramado que formaban los animales feroces, los precipicios, los ríos y el canto de las montañas impenetrables, el camino antiguo tragado por el presente removido, un sendero que se insinuaba infranqueable por encima del círculo.

Recorrió de niño aquella ruta que lo conducía a un lugar de gran ajetreo, la ciudad de los caballos, los cuales producían los chasquidos de la lluvia sobre las baldosas. No podía recordar quién lo llevaba de la mano, únicamente el brazo delgado, moreno como la tierra. El tiempo llegaba para disolver el sueño y regresarlo al inicio.

La fiesta perpetua del camino se esbozaba como la promesa del desenlace. Parado, podía verlos; caminando, intentaba recordarlos. Las plantas, ocultas por la noche, permanecían inmóviles, testigos del movimiento. Las teas fulguraban al ritmo de los impulsos de los cuerpos. Las noches bailaban al compás de los bulbosos de barro; los silbidos, las palmadas, el canto, eran libres al igual que los venados. Las lámparas languidecían. En la oscuridad quedó una gavilla solitaria. Abrió los ojos para observar un rastro perdido. Las viandas del rededor se convirtieron en la exigua cena del viajero.

Aguzaba los sentidos, tratando de comprender aquello que había escuchado. Un espacio y un tiempo —un lugar, un horario—, fragmentos incomprensibles, pero cuanto percibía chocaba con su experiencia, con las cuatro regiones tiempo-espacio, sin divisiones. Ahora él se encontraba justo en el corazón, en el centro de los senderos.

El azorado hechizo en el que se hallaba, lo hacía escuchar los pensamientos de los animales. No cabían más dudas, se encontraba en otro espacio, en la zona invisible, donde el pasado, presente y futuro son las quimeras de un dios extraño. El río del tiempo completaba al inconcluso espacio de la tierra.

La arqueología era la vegetación. El antiguo tiempo, lo que quedó debajo, era el manantial escapando del agujero del universo. Ahí se veía de niño, jalado por una persona que le decía: "anda hacia atrás" para apurarlo, mientras la muchedumbre los perseguía. El miedo se apoderó de él: ¿quiénes eran esas personas y por qué amenazaban con aprehenderlo? La angustia creció exponencialmente, el terror de una mano velluda sobre su hombro lo arrastró a la fragmentación del tiempo, al pasado ajeno, a la zona de la visibilidad.



Primer círculo en la ceremonia de Tatei Neixa, Barranquilla, 1995.
Foto: Ivan Alechine

La madre era arrastrada por gentileshombres, la turba jalaba igualmente con sus grandes lenguas, voces enredaderas. El huipil hecho andrajos; su madre vestida de sospecha. "Agarren también al muchacho, ¡qué no se escape!" Dos manos velludas retienen sus hombros.

Al otro extremo, él debía cruzar al otro lado. Regresar, nuevamente, al espacio hipotético, al horizonte que era invisible para los hombres barbados. Sólo ahí estaría seguro. Su madre le gritó: "¡anda hacia el principio!" Eso fue todo. Los ojos desfondados, desafíos del espejo del agua, librándose de los fantasmas.

La noche, sin embargo, evitaba la tregua, lo aguijoneaba para caminar. Recorría, una y otra vez, el anillo que habían dejado las personas, seguro de que habían estado ahí, ¿si no quién? A ratos levantaba la cabeza para mirar el brazo de su madre que lo arrastraba entre la multitud. Volteaba sobre su hombro, y veía la puerta de ramas que cerró para seguir el antiguo camino a la ciudad. Estaba atrapado en dos vertientes que formaban hilos ensortijados sucesivos y contrapuestos, coyunturas del pasado y el futuro, alimentándose de sus angustias.

La madre era arrastrada por gentileshombres, la turba jalaba igualmente con sus grandes lenguas, voces enredaderas. El huipil hecho andrajos; su madre vestida de sospecha. "Agarren también al muchacho, ¡qué no se escape!" Dos manos velludas retienen sus hombros. Las tenazas sujetan la carne al rojo vivo. Los dedos dejarían pequeños discos. El caballero, ensoberbecido, sacude su criatura.

El círculo se rompe, la gente está muerta. Él está parado en la extremidad del río. Los cuerpos forman un redondel en la plaza, suspendidos de las horcas. El pasado se proyecta desde el futuro. Él camina de espaldas. Desde su posición dibuja el presente. El grito de la mujer: "¡Anda al encuentro del tiempo que dejaste atrás!", contempla los ojos de su madre, dos ojos de otoño resignándose a su suerte, mientras él huye por la noche inclinada, internándose en el boscaje.

Corre a contracorriente. "¡Anda hacia el principio!", se repite. La multitud intenta detenerlo, el agua del río se vuelve turbulenta; no importa, deja atrás a las personas; va al encuentro del tiempo que viene. Está en el tiempo-espacio. Está perdido. El pasado había subido a la superficie del agua, su futuro diluido en el fondo; queda oculto en la región no-visible, en la ignota lontananza, donde no hay principio ni fin

Ana Matías Rendón, ensayista, cuentista y redactora independiente.



Tienda, Tuxpan de Bolaños, 2013. Foto: Ivan Alechine

EN BUSCA DE LA SOMBRA DEL ATARDECER

UN ROMANCE ZOQUE

SILVIANO JIMÉNEZ JIMÉNEZ

En cierto lugar habitaba un hombre en compañía de la música del silencio. A una distancia no lejana moraba una hurí en compañía de los rocíos matinales. Una tarde que los pájaros trinaban y los rayos del sol provocaban el arrebol de las nubes, el hombre decidió salir en busca de la sombra del atardecer, una doncella o virtud. Caminó por donde un día los rayos de luna de la hora nona lo vieron por primera vez. Durante su trayecto observaba los colibríes sobre las flores que ornamentan el campo. Llegó al parque central donde todo era silencioso y plácido como después de un suspiro. Tomó asiento y se quedó pensando. El atardecer lo incitó a inquirirse sobre su vida personal: "¿Cuándo terminaré de tiritar de frío? ¿Cuándo y dónde titilar con la mirada fundida en un sólo destino?".

Se tornó un silencio que los pájaros aprovecharon con sus bellos trinares, mientras las mariposas aleteaban, prendadas de los rayos del sol que iluminaban la tarde. A lo lejos, entre la sombra del viento, apareció una luz de luna tersa con corazón de estrella que le inspiró. Al observarle su sonrisa, en zapoteco, se dijo: *rapa gana gaca ni rizá lu beeu de guira biuyaa stilu'* ("me encantaría ser el astronauta de sus lunares"). La ternura con labios carmesí y arrebol entre sus pómulos se acercaba al iris de sus ojos. Sus fémures se movían firmemente sobre el césped, mientras sus pectorales de hurí tremolaban como las caricias de las olas del mar en plena libertad. Tenía silueta de nínfula, aroma de acacia, manos delicadas, sencillez inagotable y sensibilidad de luna de octubre. *Tum jejpa'k matsa* ("una estrella en vida"), se dijo en zoque. Sonrió y con voz meliflua le dijo: "Hola Carolina, la paz que me perturba, la luz que brilla en mi aposento lleno de emociones cálidas y profundas fenece cuando encuentro el aroma de las flores virtuosas". "Hola Rubén, qué inspiración la tuya. Gracias", le contestó. "Nada que agradecer, Carolina, al hombre con buenos sentimientos siempre le emerge la inspiración del inmaculado corazón". Ella sonrió sigilosamente. Rubén la invitó a que fueran a *Bi muypa'k tsuxu* ("La esquina que dobla"). Ella asintió con cautela. Al entrar, él reconoció "*La vie en rose*", la canción insignia de Édith Piaf. Tomaron asiento. El menú, escrito en varias lenguas, ofrecía *bupu* ("bebida zapoteca"), *Chaw popox* ("Bebida huave"), *kakawa'k uki* ("bebida zoque") y *po'te'k uki* ("bebida zoque"). Carolina ordenó un delicioso *kakawa'k uki* y él *po'te'k uki*. Él habló de la vida de Édith Piaf. Contó de sus canciones reconocidas, entre ellas "La vida en rosa". Continuaron *Lovesong* y *One and only* de Adele Laurie, *Foi deus* de Amália Rodrigues, *L'elisir d'amore* de Felice Romani.

Hablaron de temas diversos. De los orígenes de las palabras chocolate y cacao. Rubén comentó: "Desde 1976 Campbell y Kaufman arguyeron que la palabra cacao deviene de la cultura olmeca, hablantes de mixe-zoque". Además, aludió: "En el año 2000 Dakin y Wichmann presentaron evidencias para demostrar que ambas palabras tienen sus orígenes en lenguas *nawatl*". Finalmente, citó: "En el año 2007 Kaufman y Justeson aportaron pruebas convincentes que *kakawa* es un léxico de origen mixe-zoque". También hablaron acerca de los libros de Charles Dickens y Virginia Woolf. Ella lo miraba a los ojos, mientras él observaba las comisuras de sus labios. Ella estaba asombrada y en silencio se decía: *'øn ma'ixpa 'øn jejkuy 'øy wintømgøxi* ("sueño mi futuro sobre sus ojos"). Al final comenzaron a despedirse. De pronto, él reconoció *Va Pensiero*, inspirada en el Salmo 137, *Super flumina Babylonis*, y le pidió a Carolina escuchar juntos la obra maestra de Verdi. Ella aceptó en silencio, mientras él, en voz alta, la interpretaba en zoque:

> *¡Keka jamokuy, bim tsapats xaj jønang, tena 'angketsjogøxi deji kotsøkjo 'øy tsapjø ju bi pajak xawa nax 'øyti 'øy 'oknukøba biy ponon jøyjøywøjkuy! ¡Tsi'e 'øn yøxøng bi Jordan 'øy wøt nø 'angaka y bi jumø'k Sion 'øy maxan tøkdøkay! ¡Oh moso y ney tumø'k kumkuy! ¡Oh moso y nena' nijaminøykuy! Lapa xempe. ¿Tigo 'øm wø'kxneyø deji wø'kxa kuy gøxi y yam oto'atø'? Yukjeja 'øn tsokoy aka bi nijaminøykuy y yak tsamø bi yajakpø' pøndøkay øy tsøki 'øyti, ney de'xe yak dø nømjadama bi Sólima 'øy poymini'. ¡Xempe niwanø tum tsujux xøkøki wane u mawanø bi tsapjø' yak mi tsi' tum wane yak dø koxawøgo' bi ney kumkuy 'øy toya, yak dø ney koxawøgo' bi ney kumkuy 'øy toya, yak dø ney koxawøgo' bi ney kumkuy 'øy toya, nenti øy tsokoy go'!*
>
> ("¡Vuela pensamiento, con alas doradas, pósate en las praderas y en las cimas donde exhala su suave fragancia el dulce aire de la tierra! ¡Saluda las orillas del Jordán y las devastadas torres de Sion! ¡Oh, mi patria, tan bella y abandonada! ¡Oh recuerdo tan querido y fatal! Arpa de oro de fatídicos vates, ¿por qué cuelgas muda del sauce? Revive en nuestros pechos el recuerdo que hable del tiempo que fue, al igual que el destino de Sólima. ¡Canta un aire de crudo lamento o que el Señor te inspire una melodía que infunda valor a nuestro padecimiento, que infunda valor a nuestro padecimiento, que infunda valor a nuestro padecimiento, al padecer, valor!").

Rubén anhelaba susurrarle al oído toda su interpretación, pero el garbo de sus pensamientos inmovilizó sus actos. Mientras tanto pensó en silencio: *Døx mi winmongma'ixpa' tsokoyjøjang* ("Soy yo quien te sueña con el corazón"). Acto seguido, mientras él pagaba la cuenta, ella buscaba la llave de su coche. Caminaron hacia el estacionamiento. El anheló tomarle de la mano. Llegaron al automóvil y le abrió la puerta. Se despidieron con un beso en la mejilla. Carolina abordó plácidamente, encendió el auto y se marchó. Como dijo un poeta, una furtiva lágrima invadió su pensamiento. Rubén soñó sentirle por un instante los latidos de su hermoso corazón, el alma de su corazón y sus pensamientos se iban con ella, como la sombra y los recuerdos de la oscuridad se van con los vientos alisios.

Caminó de regreso a casa. Saludó a sus padres. Platicó con ellos. Ingresó a su recámara y se dispuso a conciliar el sueño sin dejar de pensar en la hurí. A cada instante se paraba, caminaba por su habitación y recordaba la canción *Mujer que camina* del trovador Alejandro Filio. Por no despertar a sus padres, sólo susurraba: "No es la noche ni el café, lo que me obliga a caminar por esta casa. Esta maldita incomprensión que no despega de tu cuerpo la mirada... De tu boca tengo el sueño cada noche, cada luna solitaria, de tu pecho el medio sol al horizonte, que se pierde, que se escapa...". Sintió que ella había regresado, pero fue la imagen de su sonrisa la que ingresó a través de la fístula de su corazón. Se volvió a acostar y, finalmente, concilió el sueño

Silviano Jiménez Jiménez, zoque de San Miguel Chimalapa, Oaxaca.

PRONTO VENDRÉ POR TI

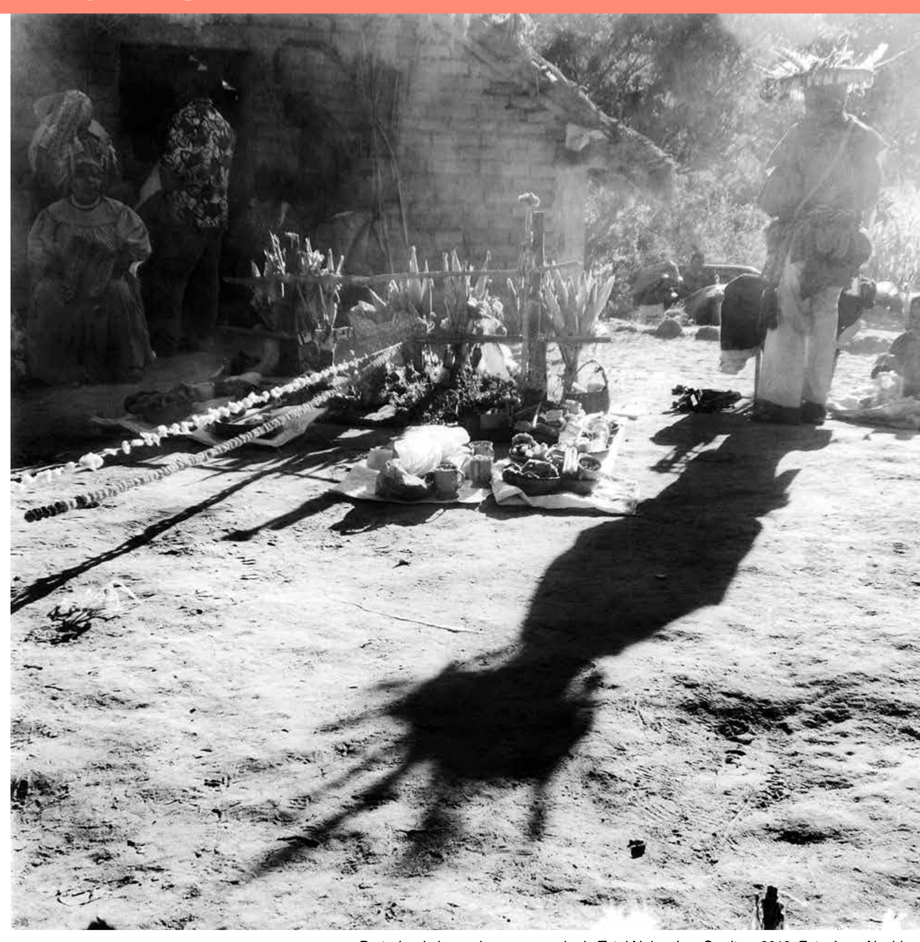
TSOJK MEJTS NËMENÄ’ÄNY

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ

Los curanderos ya habían recorrido todos los lugares sagrados y habían implorado a todas las deidades del mundo mixe para intentar salvar a Dominga de la enfermedad que la estaba matando lentamente en El Duraznal. Entonces, ya no había nada qué hacer, excepto esperar la llegada de la oscuridad para convertirse en la eternidad de polvo y visitar a los vivos cuando la soledad sea insoportable dentro de la tierra. Pero mientras Dominga agonizaba, todavía tuvo suficientes fuerzas para decirle a su única hija Juana Dominga: “Hija, tú no te quedarás sola por mucho tiempo. Pronto vendré por ti y te llevaré conmigo”. Juana Dominga, a sus siete años, no comprendía qué era exactamente lo que trataba de decir su mamá. Dominga murió y Juana Dominga quedó huérfana.

Tuvieron que transcurrir más de cuarenta años para que Juana Dominga comprendiera y viera con sus propios ojos aquella última frase que su mamá pronunció el día de su muerte: “Pronto vendré por ti”. Para ello ocurrieron tres presagios: primero, una tarde cuando Juana Dominga estaba comiendo tortilla de elote y tomando café, de pronto escuchó que sus gallinas se alborotaban por la presencia de alguien. Ella salió corriendo para ver qué sucedía en su gallinero; grande fue su sorpresa cuando vio a un zorro que llevaba arrastrando a una de sus gallinas. Le aventó una leña y lo atrapó. Para que el zorro no volviera a meterse en su gallinero, Juana Dominga le dio una lección: le cortó dos de sus patas delanteras y después lo soltó. El zorro se alejó e iba brincando como un canguro hasta perderse en el monte. Segundo presagio, Juana Dominga había salido a su patio antes de la media noche para agradecer a la tierra y al cielo que estaba viva y que gozaba de buena salud. Luego, en lo alto de un cerro, vio una bola de luz y el reflejo cubrió todo su cuerpo. Inmediatamente después entró a su casa y se acostó. Después le alcanzó el sueño y soñó cómo su mamá acariciaba su cabello y su cara con una ternura indescriptible.

Los días posteriores, Juana Dominga continuó con sus actividades cotidianas y minimizó los dos presagios anteriores. Pero pronto habría de ocurrir un tercer presagio que predecía lo inevitable: el ocaso de Juana Dominga, y esto sucedió un 2 de noviembre y en víspera del Día de Muertos. Ella no acostumbraba celebrar este día, si acaso, preparaba unos cuantos tamales y compraba tres o cuatro tazas de pulque para fermentarlo. Aquel día y aquella noche, Juana Dominga acababa de cenar y se disponía a dormir, cuando súbitamente oyó una voz y no era la voz de los que andaban casa en casa pidiendo tepache y tamal, sino que escuchó nítidamente la voz de su mamá: “¿Juana Dominga, estás allí?” y ella respondió: “Estoy aquí”. Pero cuando salió al patio no había nadie y menos su mamá. En ese instante, Juana Dominga comprendió que había llegado el momento de reencontrarse con su mamá y ya nada las separaría, excepto las visitas que haría a sus familiares, reiterándoles amor eterno. Finalmente, ella añoraría los sonidos de la naturaleza: el correr del río, el zumbido del aire, el cantar de los pájaros, el ladrar de sus perros y el cacareo de sus gallinas. Pero lo que siempre extrañaría serían los sonidos del silencio. Días después del último presagio, Juana Dominga se enfermó y murió.


Portador de la sombra, ceremonia de Tatei Neixa, Los Cerritos, 2012. Foto: Ivan Alechine

Tëë ja’a xëmaapy n’äjty ja’a këyajktaak, ja’a ënaapätaak, ja’a tun, ja’a kojpk t’ëk’ëpëtsëmnëta’, maa ja’a may’ajt ja’a äp ja’a xëë tja’mëtoota’ jëts ja’a ntääk Mink tjakso’okä’änta’ koo në’n pyijkya’ jajp Tsëpäjkxjekyixypy. Pëka’t ja’a mëjk’ajt n’äjty tee t’ëkmëët’äjtnëta’ ja’a xëmaapyët, ja’y n’äjty t’ëwexaneta’ koo y’ëkmo’ont jëts pu’ux jyëmpëtnët. Jaa juun ja’a jujkypy jä’äy t’ës’ejxt koo jajp naaxjejtypy jën’äjty jyootma’aty. Koo ja’a ntääk Mink n’äjty y’okä’änë ojts ja’a mëjk’ajt tjakpääty jëts ja’a nyëëx ojts t’ënëma’ ja’a Wään Mink: “Nëëx, ka’t mejts jejky nyëtyuuk mtanä’äny. Tsojk mejts nëmenä’äny jëts nwawä’äny”. Jëxtujk jyëmët n’äjty ja’a Wään Mink, ka’t n’äjty tjakyujkënëm jëtek ja’a tyääk n’äjty jëtën kyäjpxy. Ojts ja’a ntääk Mink nyëëx në’oktutnë.

Jëjxtikxy jyëmët ojts nyaaxy jëts ja’a ntääk Wään Mink ojts tjakyujka’ tee nja’ tyääk n’äjty tyijpy koo tsojk nyëmenä’änya. Tëkëkookj ojts ja’a ntääk Wään Mink jyëtyuuxya’, ja’a myëtu’uk’ookpa’ jajp n’äjty yokaaky tkay mëët kyëpee tëpë’uka’ koo xon tsyëjktääk y’ëkajk’ata’. Xya ojts petypy y’ëxpujtpëtsëmy, jajpëk wääx n’äjty tu’uk tsëktääk tsëmnaaxnë. Teëk tyimpy, xyamëk ja’axy tsyejkxy tu’uk tënëpëjpy, xyaa ojts tmätsy. Teëk ja’a ntääk Wään Mink ojts tiny jëts ka’t ja’a wääx y’ëktuntëkënyët: ojtsëk tyejky matsk tkëspoota’. Kook ja’a wääx ojts kye’eky jëtën ja’a y’ëxpujtjëky extëm kankurën, xyaëk ojts tyëkeenyë jam ujts jootp. Ja’a myëmatsk’ookpa’, tëëk ja’a ntääk Wään Mink n’äjty tyëjamp pyitsimy jëtsëk ja’a tsuu, poj, naaxwi’ny tmëkäjpxy, t’ënëma’ koo ka’t tee pyijkya’, ka’t soo jyaty. Xyaëk ojts tunkëxp jëën t’ejxpääty, mëjnaaxyëk ja’a tyey, ojtsëk ja’a y’ëjujk nye’ekx kyojpk kyinokëxya. Koo jëtën, xyaëk ojts pojn tyëketypy tyika’. Ojts nyëkyo’kya’, xya ojts myä’ooky, yamëka’ tyääk tjënkëmäätëjka’, xonëk ja’a y’aa ja’a wyaay tyëkëyatya’.

Ka’tëk ja’a ntääk Wään Mink ojts tmëjpëta’aky koo tëë n’äjty matsk’ookj jyëtyuuxya’. Xyaëk ojts myëtëkëk’ookj jyëtyuuxya’, äp xëë n’äjty pyätypy, jaëk ti n’äjty nyëkäjpxnëp koo ja’a ntääk Wään Mink y’ookanë. Ka’tëk ja’a nyëtee tkëtiny koo äp xëë tpääty, waanëk më’ky tjëk’eya’, jëtsëk ja’y tëkëëk ok mëjtaxk tsem keetsy tjiy. Jajp ja’a ntääk Wään Mink n’äjty y’uxatkëëxy jëtsëk määwä’ämpënë n’äjtynë, koo ojts jä’äy kyajpxpe’kxya’, ka’tëk jya’ja’ metë’ëpëk ënaxtëp, waatskonëkj ojts tyëm myëëtey koo tyääk kyajpxpe’kxya’: “¿Wään Mink, jajp mejtsa’?” xyaak ojts t’ëtsey: “yajp ëjts”. Kook ojts pyitsimy tyëjamp, ka’tëk jä’äy n’äjty nyëmää jëts nyëka’t tyääk mää. Net xëë ojts tjakyujka’, net xëë ojts tmëpëjky koo ja’a ëyo’n n’äjty kyëta’aky, tëë n’äjty kya’pxy jëts ja’a Wään Mink tyääk n’äjty mëët nyëpyatä’änya’, ka’t n’äjty nyëjuun kyënyëmëstutä’änyëta’, jaa n’äjty ja’ya’ koo ntääk Wään Mink nyëtën myëku’uktëjk n’äjty tjëtyuuxä’äny. Ja’a ntääk Wään Mink n’äjty xon y’ëyowanëp koo ka’t n’äjty nyëjuun t’ëkmëtowanë koo nëë yo’oy jajp nëjetypy, koo poj xyu’uxy, koo joon y’ëëta’, koo uk wyojta’ jëts koo tsyëjktääk y’ëkajkata’. Mëte’ep n’äjty neeknaaxy tyëjotmayä’ämpy koo n’äjty nyëtee tkëmëëtey, nyëtee kya’na’any. Xya ja’a ntääk Wään Mink ojts pyaampatnë xya ojts y’ooknë

Juventino Santiago Jiménez,
autor ayuuk.



VIVIENDO CON UN ÍNTIMO ENEMIGO

Semana Santa, Tuxpan de Bolaños, 2011. Foto: Ivan Alechine

•Federico Navarrete: ***México racista. Una denuncia.*** Grijalbo, México, 2016. 189 pp.

•Federico Navarrete: ***Alfabeto del racismo mexicano***. Malpaso, Barcelona, 2017. 186 pp.

•Roxanne Dunbar-Ortiz y Gina Gilio Whitacker: ***"All the Real Indians Died Off" And 20 Other Myths About Native Americans.*** Beacon Press, Boston, 2017. 208 pp.

La academia antropológica ha profundizado en las formas mexicanas del racismo, sobre todo en los trabajos seminales de Alicia Castellanos y Olivia Gall. Ahora, en términos más panfletarios, por así decir, Eduardo Navarrete vino a agitar las aguas del debate con su *México racista*, que no duda en subtitular como "una denuncia". Realiza un vaciado más personal y fragmentario que las especialistas mencionadas, y así alcanza a morder a muchos más grupos y personalidades. Revisa medios de comunicación, revistas culturales, publicidad y televisoras, educación y coloquialismo, partidos políticos, las fobias, el sexismo, los chistes, el odio a los centroamericanos migrantes. Toda la pigmentocracia: no se salvan *Quién*, *Memín Pinguín, Reforma* ni *Letras libres*, y actualiza el análisis de los flagrantes anacronismos de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Parte de un hecho horroroso, la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa (manifestación de la "necropolítica", la "consecuencia más nociva de nuestro racismo"), y coge en *off side* a Germán Dehesa, Enrique Krauze, Roger Bartra, Federico Reyes Heroles y otros nuevos liberales que quién hubiera dicho. No extraña entonces que sus panfletos les hayan caído tan gordos a los intelectuales mediáticos y su industria de reseñas con consigna.

Desde mediados del siglo XX, apunta Olivia Gall (*Desacatos* 51, mayo-agosto 2016), las ciencias naturales han demostrado "que la creencia de que existen razas humanas —grupos cuyo color de piel y fenotipo se deben a diferencias biológicas o genéticas— no está fundada en bases científicas". A Gall le llama la atención un hecho: "En una sociedad y un tiempo histórico que ha rendido culto a la racionalidad científica, este descubrimiento debería haber echado por tierra los imaginarios, prejuicios, estereotipos, estigmas, ideologías, políticas y prácticas racistas. Sin embargo, esto no ha ocurrido". La raza, abunda, "es una construcción cultural y no una realidad natural". Y lo que espanta más: se recrea sin cesar. Se le alimenta "de los cadáveres de sus manifestaciones pasadas" y se adapta.

Nos remite a *Las bacantes*, obra póstuma de Eurípides (406 a. C), como una fuente clave: la llegada a Tebas de un *xenos*, un extraño (ajeno) a quien se le recibe con hostilidad y se activa el mecanismo de la tragedia. Nada es nuevo bajo el sol.

En el mismo número de *Desacatos*, Gisela Carlos Fregoso subraya que "la variedad de significados que ha tenido el término de mestizaje ha sido construida siempre en relación con lo indígena". El mestizaje ha sido "un proyecto político e ideológico" de origen colonial (la obsesión criolla por las castas), como la manera de ya no ser indígena, sino mexicano, que excluye al anterior. Mestizaje para llegar a ser lo que no se es. Un "pasaje racial". El "indigenismo" moderno vino de complemento para racionalizar la exclusión en tanto el indio deje de serlo. El indigenismo ya dio de sí, pero el mestizaje está arraigado en las mentes. A esa fijación nacional dedica Federico Navarrete sus disquisiciones, y desde el principio de *México racista* anuncia su conclusión: "Los mexicanos no podremos dejar de ser racistas mientras sigamos creyendo que somos mestizos".

Las bases de nuestro racismo vergonzante

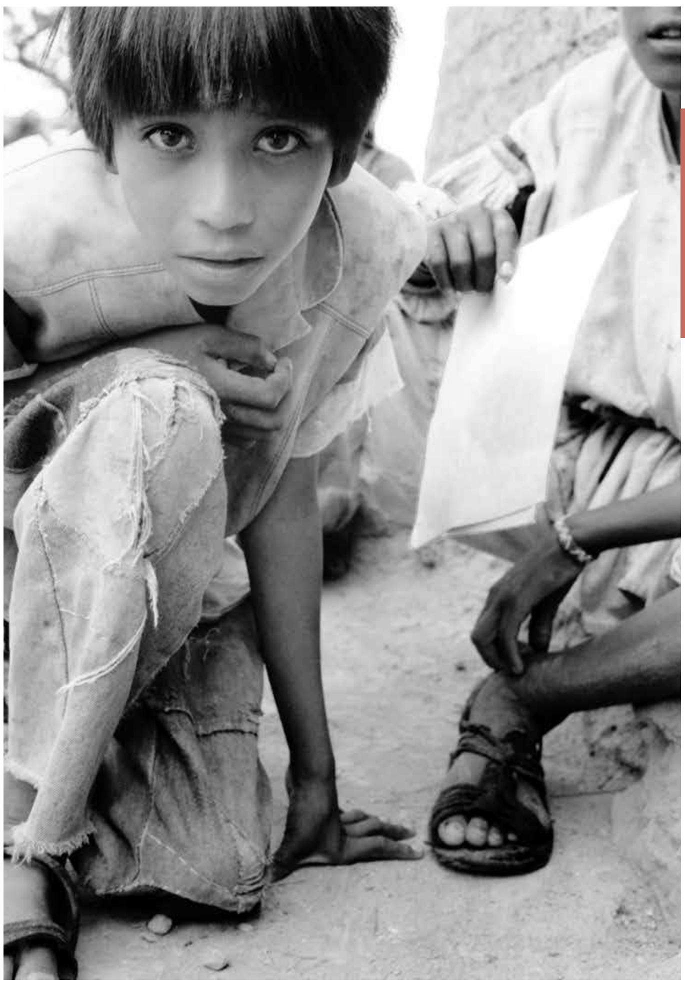
Navarrete encuentra en la teoría del mestizaje el componente clave del racismo mexicano. Mientras éste exista, el nuestro seguirá siendo un país profundamente racista, pero de clóset. En el librillo complementario *Alfabeto del racismo mexicano,* el autor comparte citas y episodios que harán la delicia del lector avisado. Sus análisis y opiniones han irritado a las élites culturales, sobre todo porque Navarrete las identifica como reproductoras de la ideología racista que, típicamente, no se atreve a decir su nombre. Y más hoy que los indígenas, renuentes a fundirse en el tronco único, desafían al racismo y al poder político. El sistema dominante dice "combatir" la desigualdad, mientras se asegura de perpetuarla discriminando a los pueblos originarios, en los cuales pone su foco la discriminación "racial". Se les apoda "etnias", como con pinzas. "Ellos" son "etnia"; no los "mexicanos" (que sí son "raza", lo que va de Vasconcelos a los chicanos).

Racismo mexicano es en buena medida una crónica de la tenaz desindianización del país emprendida por las élites, no tanto durante la conquista y el virreinato como a partir de que los criollos decidieron ser "México". La detallada descripción de la *denuncia* inicia en las arenas movedizas del presente y la nota roja: los 43 de Ayotzinapa, la matanza de Tlatlaya, los feminicidios de Juárez, los centroamericanos masacrados en San Fernando, la trivial inflación del número (de víctimas), la necropolítica de la desigualdad, las burlas torpes de funcionarios y legisladores ante las pretensiones de indígenas de hacer política como tales, las opiniones infames de los "intelectuales cosmopolitas" acerca de protestas magisteriales, resistencias indígenas y campesinas y otros aspectos de la vida cotidiana real en cualquier lugar de la República.

La "denuncia" apunta la finalidad real del indigenismo postrevolucionario: "convencer a los indígenas de evolucionar y transformarse voluntariamente en mestizos, prometiéndoles una vida mejor como parte de la 'mayoría' de la patria". Para llegar ahí hace todo un viaje por la escala cromática de la piel, la cabellera y los ojos de la población, y desnuda la obsesiva debilidad de las élites y su propaganda pedagógica por la blancura y el refinamiento atribuidos a lo "europeo". El acceso en México depende del color que te ven, lo aspiracional de tu fenotipo, lo "correcto" de tu pronunciación castellana y lo "normal" de tu vestimenta. Dedica su atención a los "mitos" del mestizaje, que no es biológico, ni cultural, ni sólo entre indígenas y españoles (siempre se borra a los descendientes de africanos —la "tercera raíz"— y asiáticos), ni constituye un evento posterior a la conquista sino que se origina en la modernidad, sobre todo porfiriana. A la teoría de Paz sobre la chingada y noso-

SIGUE EN LA 13 →

El sistema dominante dice "combatir" la desigualdad, mientras se asegura de perpetuarla discriminando a los pueblos originarios, en los cuales pone su foco la discriminación "racial". Y se les apoda "etnias", como con pinzas. "Ellos" son "etnia"; los "mexicanos" no.



¡Papeles!, familia Chino, Vallecitos, 1995. Foto: Ivan Alechine

← VIENE DE LA 12

tros sus hijitos aquí le va de la chingada; lo menos que la llama es "misógina" y patriarcal. La india violada no merece a ojos del poeta "ni un asomo de comprensión o piedad". Los hijos de la chingada cargan la culpa, y se redimirán el día que superen "el trauma de la conquista" (otro cuento chino de nuestra cultura).

Cita a Justo Sierra padre e hijo, a José Vasconcelos, Lucas Alamán (pudo añadir a Martín Luis Guzmán), y los espejea con escritos recientes de Roger Bartra y Enrique Krauze, como si 150 años de historia no fueran nada. No sólo el jabón Dove y Televisa, también las oportunidades de educación y empleo. El racismo pasa por "natural", está en todo, impregna a quien lo ejerce y a quien irremisiblemente lo padece. Navarrete recuerda cómo el gobierno de Carlos Salinas de Gortari debió hacer buches de cemento para reconocer, ya a fines del siglo XX, que los insurrectos zapatistas de Chiapas *también* eran mexicanos.

Hacia "otra" Historia

Con todo, lo más desafiante del libro aparece al final, cuando revisa los "fantasmas del mestizaje" y pone en tela de juicio presuntas certezas históricas. Cita con ironía a un Vasconcelos y le voltea la tortilla al darle la razón cuando bromeaba que "la conquista la hicieron los indios y la independencia los españoles". Eso, al ver la derrota de los aztecas como producto de una vasta rebelión indígena que aprovechó la llegada de los españoles para acabar con sus opresores. Como suele ocurrir, los pueblos originarios (que no eran puro tlaxcalteca) acabaron oprimidos por sus aliados transatlánticos, quienes actuarían imperialmente y los dejarían proseguir sus existencias "primitivas" aunque azarosamente cristianizados. La verdadera guerra contra los pueblos inició en el siglo XIX, y la encabezaron los Juárez y Díaz más que Maximiliano, el emperador que pudo blanquear a la Patria, a quien el revisionismo historiográfico nos quiere vender hoy como más "liberal" y "moderno" que los liberales desteñidos. Como los primeros Habsburgo, él también estableció alianzas con pueblos indígenas.

El autor niega la existencia del "odio de raza" y "guerra de castas", viejas pesadillas de criollo. Comenta el levantamiento de los mayas yucatecos así llamado y menciona a los ariscos yaqui, pero igual pudo añadir al chamula Pajarito o las incesantes rebeliones campesinas (indígenas) del siglo XIX. "Ninguno de ellos se llamó a sí mismo 'indio o 'indígena', ni hizo referencia alguna a la voluntad de vengar la conquista española". Fueron los hacendados, los políticos y los pobladores urbanos quienes acuñaron "guerra de castas", "indios rebeldes", "odio ancestral", "venganza", junto a "expresiones abiertamente peyorativas y racistas" que, justificadas por el lenguaje, les permitieron reprimir y eliminar a los rebeldes. No muy distinto a lo que dirían ciertos intelectuales contemporáneos sobre los zapatistas, los "macheteros" de Atenco o la inconformidad del magisterio plebeyo. Con fines similares: justificar el castigo del poder en nombre de la decencia, la ilustración, la democracia, la seguridad de la propiedad y la defensa de los valores del hombre blanco. La rabia antilopezobradorista y la burla soez contra Marichuy (no mencionadas en el libro pero de abrumadora actualidad mediática, entronización enésima del racismo criollo encarnado en los "candidatos blancos") implican un recrudecimiento grave y peligroso de ese racismo atávico e irracional. Las elecciones de 2015, escribe Navarrete (y añadiremos las de 2018), demuestran "de manera trágica la casi completa desconexión entre los mecanismos partidistas y electorales y la realidad lacerante de México".

Mexico racista concluye con un llamado a emprender "una nueva labor de comprensión de nuestra historia, de reencuentro con nuestro entorno, de reconocimiento de todo aquello que hemos querido negar, de personas que hemos despreciado e ignorado al grado de permitir que mueran sin merecer un nombre o una tumba".

El mejor indio es ya saben cuál

En México, el mejor futuro del indio es dejar de serlo. Nuestro racismo se construyó desde presupuestos distintos, pero está tan arraigado y negado como el de los vecinos del norte. En Estados Unidos, el futuro del indio no existe. Los nativos americanos (NA) son inasimilables, lo mejor que se puede hacer con ellos es acomodarlos en reservaciones y clasificaciones taxonómicas, tolerar su existencia como una anomalía, cuando históricamente hablando la anomalía es el blanco, el invasor, el exterminador, el inventor y dueño de la Nación y sus mitos.

A ellos dedican la historiadora Roxanne Dunbar-Ortiz y la periodista Dina Gilio-Wihitaker su deconstrucción, en términos tan irónicos como los del *Alfabeto* de Navarrete. Y si la materia prima del racismo embozado de los mexicanos se antoja irracional y prejuiciosa, en Estados Unidos es difícil hablar de racismo contra los indígenas. Los estadunidenses, especialistas en racismo, lo cultivan contra negros, mexicanos, árabes, o judíos (según). A los nativos les toca la negación, la invisibilidad como una escala aún inferior al desdén "racial". Carecen de historia, tiene "mitos". Lo inexplicable es que sigan vivos. Quizá sea válido decir que a los NA los aqueja un racismo distinto del dedicado por el migrante blanco a la heredad oscura de los migrantes no europeos.

Dunbar-Ortiz y Gilio-Whitaker enlistan 21 "mitos sobre los nativos americanos" sin concesión alguna. En Estados Unidos la doctrina del descubrimiento sigue teniendo consecuencias legales, aunque haya ocurrido 284 años antes del inicio de su "*America*" y esté demostrada su falsedad. Resulta que los indios eran salvajes, nómadas, ingobernados, sin conocimientos útiles, supersticiosos, y sobre todo violentos. Estos conceptos están en la raíz del armamentismo doméstico de los gringos que en pleno siglo XXI sigue sorprendiendo al mundo civilizado. La Asociación Nacional del Rifle, las leyes permisivas y el mismo gobierno de Trump son producto de este atraso inconcebible.

Los mitos que analizan las autoras dieron pie al genocidio de los NA, tan denodadamente negado como el de los armenios en Turquía o el exterminio en curso de palestinos por el Estado de Israel, y permiten la discriminación podríamos decir que *especializada* que padecen centenares de tribus todavía existentes en la que fue Isla de la Gran Tortuga. Sirven para mascotas deportivas, modelo de princesitas y héroes colaterales de las guerras imperiales. Viven de la beneficencia y/o "se hacen ricos" gracias a sus casinos. Conforman una "raza" deteriorada por el alcohol y la pereza, no obstante que los presidentes (lo mismo Washington y Andrew Jackson que el actual rubio de origen alemán que trae de cabeza al mundo) han sido sus "amigos". La generosidad blanca "les dio reservaciones" (aunque la nacionalidad sólo hasta el siglo XX). Cuando se les concede el beneficio de la duda de que sean capaces de integrarse, resulta que su "cultura" forma parte de la de todo Estados Unidos (algo que no resiste ni siquiera un chascarrillo).

"El mito de la extinción del indio es enteramente falsa", escriben las autoras, "si no por otra razón, porque existen en la actualidad 567 naciones nativas reconocidas a nivel federal en Estados Unidos y porque, de acuerdo con el censo de 2010, hay 5.2 millones de personas identificadas como nativos americanos y de Alaska." Como los mitos que desenmascara Navarrete para México, estos mitos del norte implican creencias vergonzantes y deliberadas falsedades con consecuencias muy dañinas para los nativos u originarios y apuntan, hoy como antes, a su extinción nunca del todo conseguida por el dominio blanco, y generan desigualdades sin fin.

Todo es colonialismo interno, algo que no suelen aceptar los análisis tanto en México como en Estados Unidos. Debemos aprender a interpretar el odio, la discriminación, la raza, la opresión, el despojo, la negación y el desprecio como invenciones teóricas y prácticas de quienes, creyéndose de "sangre limpia", racionales, civilizados, científicos, y aún peor, "humanistas", han sido y son capaces de cometer o solapar atrocidades bajo el amparo absurdo del color y el olor, la "raza" y una presunta superioridad que siempre termina donde comenzó: en la violencia arbitraria

Hermann Bellinghausen



Rosanda, ceremonia Huitali, El Retiro, 1995. Foto: Ivan Alechine

ATRAPAR LA LUZ, COMPONER MUNDOS

20 AÑOS CON LOS WIXARITARI DE TUXPAN DE BOLAÑOS: LA FOTOGRAFÍA DE IVÁN ALECHINE

Viajar, tomar un autobús, caminar, llegar a una comunidad indígena, vivir entre los habitantes, participar en sus fiestas y actividades cotidianas, acompañarlos en sus peregrinaciones, observar, tomar notas y fotos, partir, redactar textos, trazar mapas, clasificar imágenes, organizar los recuerdos. Luego regresar y siempre tratar de comprender. Al modo de los etnólogos que, temporada tras temporada, emprenden una nueva misión hacia lo que llaman su trabajo de campo, Iván Alechine regresa en oleadas sucesivas a la sierra Huichola. Aunque su proyecto siga el camino de figuras tutelares como Carl Lumholtz o Robert Zingg, su exploración difiere. Los científicos se abocan a describir fragmentos de la organización social para esclarecer el funcionamiento de una cultura que no entienden de inicio. Alechine en cambio busca mantenerse en presencia del enigma para captar su densidad. El relato de sus idas y venidas narra el surgimiento de una mirada que descifra una singular "composición del mundo" entre los huicholes.

La experiencia del poeta-fotógrafo busca, en la captación sintética de la instantánea, otro tipo de restitución, fijada en las láminas y sus leyendas. Se revelan estratos enterrados en el corazón de un territorio recorrido en todos los sentidos. En el cruce entre dos procedimientos de recolección de rastros —la etnografía y la fotografía—, su punto de vista original capta cómo un pueblo atrapa la luz. Al elegir los ángulos de las tomas, los tiempos de exposición y los encuadres para volver visible, mediante contrastes de luz y sombra, un modo de vida, la cámara capta cómo los huicholes juegan con la visibilidad para "mostrar y ocultar" y para "arquitecturar lo invisible" (expresión de Michel Cartry, Jean-Louis Durand y Renée Koch Piettre en *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures,* 2010), formando una sociedad con las entidades no humanas.

En el fondo de la gruta de Tumurawe, el Noé huichol, después de haber bordeado un barranco en este espacio donde los huicholes vienen a hacer sus ofrendas ceremoniales, un montón de astas de venado resulta fascinante. Son el rastro de las vidas pasadas, su subsistencia material que subraya, por contraste, la dimensión efímera de las existencias individuales. Aunque nada pueda oponerse a esta ley del tiempo, los huicholes tratan de inscribir en un ciclo de renacimientos el momento de la muerte que se da en la cacería o el sacrificio. Al modo de las semillas sembradas en una milpa, que harán renacer el maíz después del invierno, las astas pueden interpretarse como ofrendas a un Señor de los animales para que asegure la renovación de las bestias muertas.

En otra fotografía, la piedra manchada de sangre y las plumas de aves de corral sacrificadas confirman la participación indispensable de agentes invisibles para que el paso de la vida a la muerte ocurra correctamente. Apenas identificable, el objeto miniatura colocado sobre la piedra es una sillita, como aquellas donde sientan los *marakame*. Los elementos de altares y ofrendas rituales materializan estos vínculos con entidades que reclutan para sus empresas terapéuticas, políticas, agrícolas. En lugar de un espacio sagrado oculto en el corazón de la montaña, hay que pensar en la diseminación de lo divino en una multitud de lugares y objetos, como las ofrendas o la parafernalia del *marakame* que preside la ceremonia. La proximidad de los invisibles se extiende al interior de los espacios domésticos, en los altares familiares. Estos objetos no "representan" a los dioses, como si reprodujeran su imagen, sino que son los indicios de su presencia y sus poderes, así como instrumentos de una colaboración con ellos.

La intervención de Alechine refuerza la de los chamanes, que llevan el ritmo de los bailes y secuencias rituales, prescriben y disponen las ofrendas votivas, escenifican un espectáculo destinado a las entidades invisibles. Por otra vía, el fotógrafo se vuelve un maestro del tiempo y el espacio extrayendo las poses más expresivas de entre el flujo de interacciones, exhibiendo relaciones inadvertidas entre los seres, acercando los potenciales de acción de unos y otros. La sensibilidad de la imagen fotográfica, que atrapa al mismo tiempo que muestra, coloca al que hace la toma en una posición análoga a la del marakame: interviene sobre el mundo a partir de las visiones que se refractan en su interior. Los investigadores han intentado explicitar la noción de *nierika*, que designa tanto el don de ver como el objeto de las visiones que alcanzan los iniciados, en particular durante sus viajes con peyote. En "Simultaneidad de visiones: el *nierika* en los rituales y el arte de los huicholes" (en Philippe Descola: *La fabrique des images: visions du monde et formes de la représentation.* París, 2010) Johannes Naurath muestra cómo la superposición entre el don de ver y la cosa vista se manifiesta en la pintura facial del marakame, que inscribe en la piel su carácter de vidente y el contenido de las visiones.

Los investigadores profesionales están limitados por los hilos de la institución. Alechine se sumerge tan profundamente que parece pasar del otro lado del espejo. Su sed por conocer —descrita en México con el término *inquieto*— lo embarca en un periplo al cabo del cual, tras recorrer distintos "círculos", se instala en una perspectiva distinta a la del observador exterior. Lo que le interesa no son las tradiciones preservadas en un éter atemporal sino el mundo como es, con su pluralidad de seres y modos de existencia. En todo caso, la irrupción de la modernidad es lo que lo sume en el asombro y la perplejidad cuando constata la fluidez con la que sus elementos circulan de un universo a otro sin mermar las zonas de resistencia.

En el seno del universo huichol, de por sí saturado de presencias visibles e invisibles, humanas y no humanas, Alechine agrega un nivel de complejidad al auscultar cómo se distribuyen los productos de la modernidad. No es sólo la superposición de objetos pertenecientes a distintos estratos espacio-temporales —una máquina de coser sobre una silla de madera, un tablero de básquet, una antena parabólica, unos cables eléctricos. Se realiza una alianza más profunda a medida que los huicholes pasan los gestos y movimientos de su cuerpo por nuevas formas de vida y adoptan nuevos sistemas de valores (estéticos, comerciales, morales).

Los retratos de este libro resultan igual de enigmáticos que el claroscuro de los espacios de iniciación o que la efervescencia de los ciclos ceremoniales. Junto con la escenificación de los enigmas propios de una cultura, lo que se enfoca es el enigma mismo de la cultura, la plasticidad del cuerpo gracias a la cual los humanos asimilan, con mayor o menor grado de intencionalidad, fragmentos de otros mundos, y los combinan a fuerza de ligaduras y apilamientos con sus propias maneras de vivir.

Cómo disponer los materiales del mundo siempre ha sido un problema teórico y práctico de los huicholes en sus ritos y obras figurativas. Al tiempo que se concentra en destacar las singularidades, Alechine sigue esta dinámica en detalle. Las sombras distribuidas por los árboles sobre el piso de los patios, las volutas de fuego y humo, las masas de roca y movimientos geológicos, el entrelazamiento de animales y plantas, la construcción arquitectónica, la acumulación de objetos rituales y cotidianos, la ropa, todo participa en una composición que implica a una miríada de objetos y entidades. Una composición reproducida sin cesar que da al mundo, lo mismo que al pensamiento, su conmovedora profundidad

Perig Pitrou

Investigador del laboratorio de Antropología Social, Collège de France. Ésta es una parte del un texto para el libro en prensa *Enigmes et portraits,* (Enigmas y retratos) de Ivan Alechine. Reúne 80 fotografías tomadas en Tuxpan de Bolaños, Jalisco.(Yellow Now, Bélgica, 2018).
Traducción del francés: Lucrecia Orensanz


Pintura de Ernesto Olmos Hernández


Ernesto Olmos Hernández. Foto: Natalia Aldana

OAXACA EN OAKLAND

LA OBRA DE ERNESTO HERNANDEZ OLMOS

Cuando el actual presidente de Estados Unidos dice que México envía a su país a criminales de todo tipo, lo peor de lo peor, y que éstos son una amenaza, mucha gente le cree. Otros no. Muchos, mejor con hechos demuestran lo contrario. Contribuyen a la grandeza del país. Sin embargo, lo que el señor ese dice, mella, pone más leña al fuego que calienta la olla del caldo discriminatorio. Son tiempos difíciles de este lado. Y hay que aguantar. Hay que protegerse. Hay que hacer tribu y resistir. Si no, cada uno. Como se pueda y con cada una de las habilidades disponibles.

Ernesto Hernández Olmos, artista plástico, músico, danzante, escultor, *todo* un todólogo oaxaqueño establecido en el área de la Bahía de California por cerca de veinte años, en estos tiempos difíciles no se agüita, como él mismo menciona. Su creatividad la pone enfrente como un escudo protector a la discriminación que ensombrece el país. Pinta. Y en los lienzos plasma sus raíces indígenas. Caras de hombres y mujeres de los pueblos originales. Con colores vivos, revive las tradiciones fiesteras de su gente. Flores. Mujeres acurrucando a la luna. Madres protectoras de sus hijos, que tejen vida en medio del presente caótico. Muertes en su día desfilando y bailando en las calles de algún pueblo terregoso de Oaxaca o de cualquier otro lugar parecido. Porque viendo desde lejos, todos los pueblos quedados se parecen. En su trabajo, Olmos refleja lo que para muchos migrantes se ha quedado muy lejos.

El maestro cruzó su talento para este lado y con éste contribuye para hacer frente a estos tiempos tramposos. En su estudio, mientras platica sus periplos como artista, juega con trozos de barro hasta darle forma a un chiflador. Como ésos que se vendían antes en las fiestas de los pueblos en el valle de Oaxaca.

El maestro Olmos es egresado de la Escuela de Bellas Artes de Oaxaca. Santuario de una gran variedad de artistas. Como muchos artistas de Oaxaca, creció rodeado de colores, de sabores, de necesidades y de gente que de una u otra forma expresan lo que sienten a través de la plástica, la escritura, la comida, la música o el baile. Ya de este lado, sus conocimientos los pasa a jóvenes. Al pueblo digamos.

Con su tambor y sus flautas de *chirimitero* contribuye a que los hijos de migrantes exploren la posibilidad de conectarse con sus raíces. Con sus flautas de arcilla y de carrizo que él mismo crea, trae los sonidos del viento, de los arroyos, y de los pájaros. Ruidos que despertaban a muchos en sus lugares de origen. Sonidos que recrea en atardeceres *oaklanianos*.

Hasta el norte de California ha traído el fuego nuevo y viejo. El humo de copal para recordar a los muertos y sanar la nostalgia de los vivos.

Ernesto Hernández Olmos es como millones, una estadística dentro del sistema discriminatorio del presidente estadunidense. Es otra alma más que deambula en una nación grande, construida con la fuerza de migrantes. Con sus imágenes deja testimonio. Así es como él y esos otros millones como él, que son ofendidos en estos tiempos, resisten. Demuestran que los que llegan de México, en su mayoría en vez de perjudicar contribuyen al fortalecimiento de esta nación, cargada de inmigrantes.

Hecha grande por ellos

Lamberto Roque Hernández

POR LA SIERRA HUICHOLA ARMADO CON UNA ROLLEIFLEX

En manos de Juan Romero, hijo de Zenón Romero, apareció una fotografía inédita de 1935: Lázaro Cárdenas, presidente de la República de 1934 a 1940, rodeado por Senobio Sánchez (en ese entonces gobernante tradicional de Tuxpan de Bolaños), Zenón Romero y Pascual Chino. Al pie de la fotografía se lee una dedicatoria: "Con mi saludo afectuoso a los hijos de la comunidad de Tuxpan, México, marzo 1935. General Lázaro Cárdenas". La fotografía inmortaliza el encuentro buscado por Robert Mowry Zingg para regular el problema de los límites territoriales de Tuxpan de Bolaños. ¿Será que esa especie de actitud oficial que emanaba de los hijos de los personajes históricos, a quienes debía fotografiar, fue lo que me obligó a forzar lo más posible el rasgo, mi rasgo, de fotógrafo? Creo que sí. Retraté con la Rolleiflex a todos los descendientes de los personajes citados por Robert Mowry Zingg. Se dio enseguida un desdoblamiento del placer, un placer adicional que se sumaba al de informar. Tomar fotos con la Rolleïflex me sacaba de la misión exclusiva.

La Rolleiflex es un homenaje a las cámaras, a los trípodes, a las placas de vidrio. En cierto sentido, es un lazo con los inicios de la fotografía, del mismo modo en que aquellos a quienes retrato lo son con su pasado. Me vincula con el pasado de la fotografía, así como vinculo con su pasado amerindio lo que fotografío. La Rolleiflex es una caja mágica, un teatro de bolsillo sobre el que cualquiera puede inclinarse para ver el mundo al revés, y además iluminado. Un movimiento ondulatorio del tiempo nos transporta a través de la materia fotográfica. Inclinado sobre la ventana de la Rolleiflex, vi cómo las primeras escenas se transformaban en una fotografía. Muy pronto aprecié también que la Rolleiflex funciona sin pila, es autónoma, ligera, silenciosa –sólo el sonido discreto del disparador–, fácil de manipular. Así comenzó mi gusto por el formato de 6 x 6.

Ivan Alechine

Extracto del texto para el álbum *Enigmes et portraits*, 80 fotografías tomadas en Tuxpan de Bolaños, de próxima publicación en Yellow Now, Bélgica, septiembre 2018. Traducción: Lucrecia Orensanz


Lázaro Cárdenas en familla, Tuxpan de Bolaños, 1995.
Foto: Ivan Alechine

ADIÓS AL PADRE

MARCHA Y OLVIDO
GA MA PA NZÄNTHO KO RA MPUMFRI



Ofrenda para Semana Santa, 2011. Foto: Ivan Alechine

XIKO JAÉN

Nu a ra nde ga ma pa nzäntho, ma zi dada i, ga tsogagihe̲ nu u̲ ya pa habu̲ ngu xi mi tagi ya y ot a xi ya ndäpo. Nu a ra pa, bi nja ngu n a ra ntheni xi mi te ne habu̲ xi mi po̲nga ya gi ya xki du, ne ya xadi ndi mäñhe̲ngu terza mi ntati u̲ ha ra juts i de ma nguhe̲ habu̲ bi mia i ra du ne habu̲ bi hoka ga b e̲ni. Ha njani thi, mi hneki ngu terza mi ntu̲ni gatho nu a mi handa ma zi da; ra huähi ne gatho nu a ga tsogagihe̲ mant a bi b ani, ne ngu mi hneki bi y a u̲, ngu ri y a nu a ya y ot a ndu̲nza ntse̲di xa tsi ya zu e, ne ñotsi ngu r amazitsu̲ ri nxani ya y'a ha ya xudi ya mbonthi, pa man aki da mengi u̲ ha ra zi hai; nge a, mahyoni ne da ma nehe ko nge i.

◆◆◆

Aquella tarde que te fuiste, papá, fue el otoño más largo que nos dejaste. Tu marcha fue una llaga en crecida que escupía grillos muertos junto a los rezos que rebotaban en la cerca fría de nuestra choza que guardaba tu rumor. Afuera, todo se desgarraba; la milpa y tu herencia se marchitaron rápidamente y se tiñeron de almagres, como los troncos calados de termes, que de a poco, se esparcen silenciosos bajo las sombras del monte, para volver a la tierra; quizá, con el solo afán desesperado de acompañarte.

II

Nu a ra pont i de ga näni ne de ga thehñä da hokhe̲ de hai ha ri nt odu, pa xa hneki ya xki ua gatho, bi hye r amazitsu̲ de r a ya seka zu̲mja ne de r a ya b ini ngu mi hneki mi ne i u̲ ko ma zi u̲gihe̲, ne ko ra b e̲xui ga tsogagihe̲. Ngu xka to̲m amhähä xka ma, ma zi dada i; ngu xka ma ha nu u̲ ya pa habu̲ ya do̲ni xi ri ndo̲ni thi. Ngu xka xipabi ra du ge xa to̲m amhähä nge a hinga ne xka ma ngu de ga r'ihi, ngu to o ri to̲ge ra hue̲i, pa mant a xa nto̲de yabu̲ ra ntho ko nge i, ne ñotsi xka put kagi mahets i nuna hai nu a ga umbabi ra nt'e̲di xa hoka r'a k oi mbo ha ma zi da; nuya gepbye xi tsiti ne zoni i ya xido ne ra u, ne nu a ra menja da thäthe getu habu̲ mi oxa ri zi ña, bi tuthu ya thuhu terza nge a nuna y ose̲ di y ob e̲ xi tsitkagi nge a gi jo oua, nge a ga ma pa nzantho.

◆◆◆

La marca de cal y carbón que dibujamos bajo tu caja, como señal de que todo había acabado, se cobijó lentamente de una alfombra de cardos y espinos que figuraban danzar con el dolor y la oscuridad que nos dejaste. Deberías haber calmado tu marcha, papá; quizá para alguna primavera. Deberías haber dicho al destino que no necesitabas ir tan de prisa como montado en un rayo, para aumentar el retumbo, y luego borrarme el cielo de esta tierra que esbozaste en mis ojos; éstos, que hoy te lloran tepetate y sal, mientras el gallo que amarramos en tu comienzo canta torcido el paso del abandono.

IV

Nuua, habu̲ di hudi, ngu di tsa sta b e̲ ma zi mfe̲ni, di handi hanja ngu ri tagi dega se̲ki ya pa ha ri zi nt odu, ri xanga ra ndähi u̲ nu a ngu ri hoka nehe r a ya otsi ha ma zi mfe̲ni ne ha ri zi hmi. Hudi ko ngeki nehe ma zi mäka ndähi nge a ri ndude ndunthi ya ndumu̲i, ngu ma me̲t o ngi ndude ya hai ko ri zi r onjua pa xka hoka ya nthaka dehe ha ra zabi, nuna xa y ot bye ko ngeki; ya othobi ra dehe habu̲ mi hneki ra johya, habu̲ mi hñu̲fi gatho ya nthandi ya jä'i de ma zi hninihu̲, ne mi xikagihe̲ tengu sti ñ ehe̲ ra r ay o je̲ya. Ri zi thuhu ma zi dada i ma dra m e̲di nge a ra mpumfri tsigagihe̲ ma zi hñähe̲, ne tsigagihe̲ ra zi b e̲fi ra nt e̲i. Nuya gu̲to nxui habu̲ xi ntse̲di ma ga beñ aihe̲ ma da nt agi u̲ ha ri zi tihñä ngu ya y ot a xi ya ndäpo nu u̲ xa pe̲tsa mbo ra pa ra Zi Hyadi ne ra nxaha ra Zi Nänä de gatho nu u̲ ya pa xa thogi; nu a ra thuhu ra thuhu Ma tsat yo ya bi du, nu a ngi tuta ma me̲t'o ham u̲ ngi bätsi, ham u̲ ngi pe̲ui ma zi xuxu ha ra tai, bi du ñotsi ga tuge, ne bi dagi madetho ha ya hyats i ya pada, nu u̲ m atho xi mi tsu̲ ra thuhu.

◆◆◆

Aquí, sentado en estampida de delirios, veo como se quiebra el tiempo en tu mortaja, lo esparce el viento que socava los recuerdos y tu rostro. Sentada traigo también el alma cargada de congojas, como cargabas con ayates la tierra del jagüey que junto a mí está seco; ya no está su espejo donde se abrazaban todas las miradas del pueblo y nos decía el augurio del año nuevo. Tu nombre se pronunciará de a menos porque el olvido nos carcome la lengua y la yunta. Estas nueve noches en pena se desbarrancaran en tu pecho junto a las hojas secas de la estación celadas con soles y lunas de días pasados; el *Perro Pastor* que cantabas de niño cuando ibas de plaza junto a la abuela, murió tras de ti, y su tono se derrumba entre vuelos de zopilotes hambrientos.

XI

ua e̲he,
ku̲t i mant a,
hñudi ha ma zi de̲nthi
di ne xi ga hu̲fi ko ma zi da nu a ri zi thandi.
Di ne xi ga pähä nu a ra nzabi gi y'oui
ne nu u̲ ya pa ne ya xui nu u̲ xi xka y'o ha ya dänga b atha,
ha nu u̲ ya y'oua ho̲nse̲ xi xa r'a a i ndunthi ya nduthe,
habu̲ xi xka thogi njabu̲ ndunthi ya zänä,
nge'a ya t u̲ ra zithu ho̲nse̲ bi r'akagihe̲ nuna zi hai.

Thukagi gatho nuya ma zi gida.
Na,
däma tsi nuna zi t afi habu̲ xa bente i Ma Zi Nänä,
pa njabu̲ mant a da ñänga nu a ri zi tut i nu a ngu'a xa nkapo,
ne ñotsi gi ähä ngu dri nheki dri xogi ri zi da,
hueka sehe ri zi te, ma zi k ast atsant i,
habu̲ ri fu̲di ya pa ne habu̲ nzantho da pe̲tsa i ma zi da.

◆◆◆

Ven,
entra,
siéntate en mi petate;
quiero abrazarte con los ojos tu propia mirada.
Quiero respirarte el cansancio,
tus días y anochecidas horas de desiertos caminados,
hartos de los pasos que te abona la sed,
donde hace lunas,
los hijos del diablo "nos han dado la tierra".
Límpiame estas lágrimas.
Toma,
bébete el aguamiel en que te exvota *Ma Zi Nänä*;
sánate, entonces, la garganta capada,
y duerme con los ojos entreabiertos.
Consuélate, *k ast atsant i,*
en el albor en que mis ojos te guardan.

Xiko Jaén, poeta otomí o hñähñü (1973, originario de González Ortega, municipio de Santiago de Anaya, Hidalgo). Estudió ingeniería química industrial, teología y filosofía. Su primer libro es *Marcha y olvido* (Albatros Press, 2014). (Textos publicados en la revista electrónica *Círculo de poesía*: http://circulodepoesia.com/2018/04/xochitlajtoli-xiko-jaen/)

